

تحت إشراف وزارة الإعلام
من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

رئيس التحرير

د. محمد التومحي
mohammed.tumaihi@kscnead.gov.kw

مستشار التحرير

د. عبد الملك النديمي

هيئة التحرير

د. مطلق العتيبي
د. رشا حمود الصباح
د. مصطفى معرفي
د. بشار مسال الله
د. محمد السليبي

مديرة التحرير

نسوان المتسبروك

مكتبر التحرير

عبد العزيز سعود المرزوق

تم التخطيط والإخراج والتنسيق
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

الكويت



هيئة تأسست عام 1976
تحت إشراف وزارة الإعلام
من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
والجهاز التنفيذي هو
المجلس التنفيذي

سفر النسخة

الكويت: 100 ريال كويتي
الدول العربية: 100 ريال كويتي
خارج الوطن العربي: 100 ريال كويتي

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد: 100 ريال كويتي
للمؤسسات: 100 ريال كويتي

دول الخليج

للأفراد: 100 ريال كويتي
للمؤسسات: 100 ريال كويتي

الدول العربية

للأفراد: 100 دولار أمريكي
للمؤسسات: 100 دولار أمريكي

خارج الوطن العربي

للأفراد: 100 دولار أمريكي
للمؤسسات: 100 دولار أمريكي

تتم الاشتراكات مقدماً بمطابقة معاملة مصرفية باسم المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مرفقة بطاقة مصرفية البنك
المطلوب عليه التحويل في الكويت ويستقبل على العنوان التالي:
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

الاشتراكات الوطنية للثقافة والفنون والآداب
ص.ب. 12444 - الكويت - الترميم البريدي 13100
مملكة الكويت

■ التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر

7 نيكلاس هاسل - بين حديث ومعاصر ... تجاوز هيجل - د. فاسم بنت

21 فواك الحضرية: منتج أم فاعل في الفلسفة؟ - د. عبد الرحمن الكليلي

41 الديمقراطية: منتج أم معطى؟ - د. الزواوي مغورد

73 تحولات الفلسفة الشيمية: من البولندية إلى الأوروغويانية - د. محمد بن عروبة

97 الصور الفيلسوفية عند الفلاسفة - د. ميشال ميشال

113 مقدمة لاشتياق الشول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر - د. محمد والهادي

143 عرض كتاب: العقل في القرن العشرين - د. أماني البواج

■ اتفاق نقدية

153 التاريخ وفلسفة العلوم عند ميشال مبر - د. يوسف النور

229 الترجمة الأدبية بين طوبى النص وحرية الإبداع - د. أحمد حماد

تقديم

تفرد

مجلة «عالم الفكر» عددها هذا تطرح مجموعة من الإشكاليات الفلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي، الذي امتد من القرون السادس قبل الميلاد إلى يومنا هذا، حيث زخر ذلك التاريخ - على امتداده الطويل - بالعديد من الإشكاليات والفضائل التي واجهت العقل وساهمت في تشكيل وعي الإنسان وحسه النقدي، والتحولات والمتغيرات التي واجهت الفكر الفلسفي عبر التاريخ دور أساسي في تشكيل وتطور نظرة الإنسان إلى الوجود الكلي والإنساني. وكذلك الشغف بالعرفة، مما جعل العقل طرفاً في علاقة جدلية صاغها مع العالم المحيط به. يكثر في معطياته ويتأثر بها، ومن هنا تبرز أهمية هذه الإشكالية على مر التاريخ، وما نود تقديمه للقارئ العربي في هذا العدد هو أحد هذه التحولات التي طرأت على الحياة الفكرية في القرون العشرين في بعض التيارات الفلسفية الكبرى، والتي تعتقد أنها، على الرغم من أهميتها، لم تلق البحث والأهتمام الكافيين عند الفكرين العرب، وذلك من خلال المحور الرئيسي لهذا العدد الذي أقرنا أن يحصل عنوان «التحولات في الفكر الفلسفي المعاصر».

تبحث الدراسة الأولى في فكر هينتشيه، على أنه فاصل بين فكر حديث وفكر معاصر، حيث جاء مجدداً في بداية القرن العشرين على عكس الفكر العام قبله، ويركز الباحث على مسألة الأخلاق عند هينتشيه، مبيهاً أنها نسبية وليست مطلقة أو قطعية. كما يركز على الربط بين القيمة والوجود عند هذا الفيلسوف، ويخلص إلى أن هينتشيه قد تركه أثراً على مؤسسي علم النفس التحليلي الحديث.

أما البحث الثاني في هذا العدد فهو بعنوان «هوكو: الحضريات منهج أم فنيج»، ويدرس فلسفة رائد البنيوية التي شكلت تحولاً جذرياً في مناهج البحث لدى معاصريه. هوكون بلجاء المنظمة مع الفلسفة النظرية. وتركز اهتمامه هوكون على

الحاضر ونقد الذي يرتبط بالحقيقة والجرأة على قولها. واستكمالاً للموضوع السابق، يطرح البحث الثالث مسألة «البهوية» ملهج أم معنوية» ويركز الباحث على معنى البهوية والتهج اليتوسي الذي شغل الفكر الفلسفي الأوروبي والفرضي على وجه التحديد، في المستويات من القرن الماضي.

ويعالج البحث الرابع موضوع «محاولات التجربة الشيوعية» من البولشفية إلى الأورو شيوعية» كما يبحث العلاقة بين فكر كارل ماركس والثورة الروسية في مطلع القرن الماضي، ثم انعكاس ذلك على النوايا الأخرى في أوروبا وخارجها. كذلك يعرج البحث على مسألة الأزمة في الفلسفة الماركسية فكراً وتطبيقاً، أما الهدف من الدراسة الخامسة حول «تصور البهين عند فنجشتين» فهو ليس إعمال الفكر في مسألة فلسفية جدلية خلافية، بل إمكان الوصول إلى المعرفة من دون يقين، على الفهم من ديكارت الذي كان يشترط اليقين ضرورة المعرفة، أي المعرفة التيسية.

والدراسة السادسة هي هذا المحور جاءت تحت عنوان «مقدمة لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر» ويبدو التناقض في هذا الموضوع حول سؤال مركزي يطرحه الباحث ويحاول الإجابة عنه هو «هل هناك فلسفة عربية معاصرة» ويخلص إلى القول بأنه على الرغم من تيمية المفلس العربي لذهاب فلسفة نشأت ضمن الحضارة الأوروبية الحديثة، إلا أن هناك إنتاجاً فلسفياً باللغة العربية طلال السنين العشرين. طرحه مفكرون عرب كان لهم حضورهم وتأثيرهم.

ويختوي العدد على مراجعة لكتاب بولزان سنان - سرفان حول العقل في القرن العشرين» ويرى المؤلف أن القرن العشرين قد شهد تراجعاً كبيراً للعقل بسبب ما يصفه بالمدمية والاستسلام الناتج من سيطرة الانحاء الوصفية في القرناء، وانفصال العقل العلمي عن العقل النظري.

نرجو أن يجد القارئ الكريم في هذه الطائفة من الأبحاث التي يضمها هذا العدد إضافة جديدة إلى مكتبته وهو ما نصبو إليه دائماً، حيث نقدم للمباحة الثقافية العربية كل ما هو متميز وأصيل، عابدين إلى طرق كل مجال من شأنه أن يحفز وينمي البحث النقدي والإبداعي للمعتطف العربي، تأملهما استقبل أفضل لأمتنا العربية جميعاً.

وليس النحور

لبنانية : جامعة بوزنيقة ومغار ليجاوز هيكل؟

د . شامم هندا (*)

لم تكن خمس سنوات على وفاة هيجل (ت. 1831) حتى انشغل فلاسفته إلى «بيلار» و«بيلين» ببحث الالتقاء إلى أحدهما الواقع من وراء نظرية هيرمبولد-شترنوس (ت. 1887) في كتابة «حياته بسوق» الذي جعل فيه على الأناجيل المسيحية معتبرا إياها مجموعة أساسية الشعب اليهودي. فمن المطلق الهيجلي المثال موحدة مستوى الدين والفلسفة - بأثرهم من اختلاف ظهور «فكرة اللاهوتية» تصور وأمثال في الدين وتجاهها بمظاهر العقل هي الفلسفة - جهد «الدين» في التمسك بمواقف العلم من باب الأمانة والحرص على منطقته الفلسفية المتكاملة والشاملة لجميع مظاهر الحقيقة في العقل والتاريخ.

أما مثلك «البيلار» ومعظمهم من خارج الجامعات فقد فر البعض منهم إلى خارج ألمانيا بسبب عدائهم لأنظمة الحكم فكان هاجسهم هو كيف فلسفة هيجل وتطبيقاتها مع واقع لم يعد مقبولا سياسيا واجتماعيا وفكريا. وعمل الفلوسوف في التجريد ومحاولات إخضاع الواقع للفكر ومطابقة استقلال الفكر على تفريب الفلسفة عن الإنسان في حقيقة حياته وواقعته الفردي والجماعي على حد سواء. ومن جهة أخرى لم يعد بالإمكان نفس النظر عن التسلط والاستغلال اللذين ألقيا مشاعر الكثيرين وتسببا في ثورات صاخبة في مختلف عواصم أوروبا، في فيينا وميونخ وبريس ولفن وبروكسل وغيرها. وتواجه الواقع الاجتماعي

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت.

الجديد هي أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر وما بعدها. كان «اليسار» يطالب بتغيير الواقع تغييراً جذرياً، وقد عبر عن ذلك أحدهم بالقول «وجدت هيجل واقفاً على رأسه فتوقفت على قدميه» (كارل ماركس).

وأخذ نشد فلسفة هيجل منطقاً أكثر وضوحاً حينما ثبت أنها تمثل فلسفة الدولة البروسية وتدافع عنها. فلسفة انطلقت مما جاء في افتتاحية كتاب «مقدمة إلى فلسفة الحق» : ما هو عقلاني هو واقعي وما هو واقعي هو عقلاني. ولأجل خصوم هذا الموقف أن التماهي بين الفكر والواقع، أي كانت أسسه ومحتوياته المنطقية الميتافيزيقية والدينية أو السياسية، وأيا كانت صرامة النهج الجدلي الذي طمخ قلة اليه، الفلسفي الهيجلي المتراحم، وقول المعلم «إن الدولة توجد ذاتها»¹ أو «إن الدولة هي الحياة الأخلاقية»²، أو اعتبار «الدولة بوصفها الكلي الأخلاقي والحقيقة الواقعية للحرية»³، ففي هذا كله وجد «اليسار» دعوة سريعة إلى التبول بالواقع. ومن ثم تكرس الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة وتحصن الدولة في وجه التغيير، وإخضاع الإنسان. لا بل إذا به تحت طاعتها، باسم العقل والمنطق وبحجة النهج الجدلي.

وبدأ من أربعينيات القرن الثورة الصناعية على الأصوات تطالب بالحرية وبقلب الأوضاع وإعادة الإنسان إلى موقعه المركزي في الاهتمام الفلسفي. وقد أدى هذا الطلب إلى ثلاث تيارات للتناقضات بين «يمين» و«يسار» حول القضايا الدينية والفلسفية. الأمر الذي قلل من أهمية انتماء الهيجليين إلى أحد الحناج أو ذلك.

إلا أن ظل المعلم لم يبق غيباً تماماً عنهم. كأنهم وجدوا «أمام الحاج أحداث القرن التاسع عشر بحروبه وأزماته. أمام رؤس خالية البشر والاستبداد والاستغلال وجدوا في شذرات من منظومته الفلسفية ملجأ لفكرهم. على رغم أن ما تبقى من انتمائهم للهيجلية ليس أكثر من بقايا متناثرة في إطار النهج الجدلي. ويشهد على هذا الانتماء ما أسسه البعض من تيارات فكرية جديدة أصبحت قاعدة لحركات اجتماعية وسياسية متنافضة وبقي هذا القرن يتفاعل مع الفكر الهيجلي. كأنه لم يعرف العيش في أوروبا إلا مع هيجل أو ضد.

جاءت أولى محاولات الانتماء من فكر هيجل المنظومي مع الفيلسوف الدانماركي سيمون كيركغور (ت. 1855)، أول الوجوديين وكثيرهم، صاحب الأعمال الأدبية والفنية والفلسفية والدينية المشبعة بالفرديّة والمؤسّسة عليها. وعكف كيركغور على معارضة عقائد إيمانه المسيحي، ونسأل تأثيرها إلى ثأيا الوجود الإنساني. وهو الذي وعد أن فلسفة هيجل تجرد الإنسان من وجوده الحقيقي، وتجعل منه هيكلًا عظميًا يعمل الفكر التجريدي الذي أبعد الإنسان عن واقعته الحقيقية حينما ألقى اعتبار مادته وتاريخيته وصورته. فكيف بالفكر المجرد الضيق والشدة والشفاء... إلخ. وهذا كله ملازم لحقيقة الوجود الإنساني؟ أعلا يستحق الإنسان أن يكون أكثر من «صورة هزلية»؟ أليست الحرية مأساة يعيشها؟ وأن فعل كونه مركباً

من نهائي ولا نهائي، من زماني وأبدى، من حرية وضرورة ولم يجد كيركغارد لهذه الثنائيات تقديراً منحصراً هي فلسفة هيجل .

وبموازاة الطريق الذي سلكه كيركغارد ظهرت النزعة الفردية بوضوح وصوت عالٍ مع ماكس شترنر (ت. 1868) في كتابه «الفرد وعقليته» (1818)، حيث وجد هذا الشاعر واللاهوتي أن لودفيج فويرباخ (1844) وروبنو ماور (ت. 1882) - ومعهما «اليسار الهيجلي» بأكمله - لم يقطعوا مع فكر هيجل النعروني النظري ضليعة كافية، على الرغم من مادية الأول ونزوية الثاني؛ وماش شترنر بدأ فلسفة التاريخ الهيجلية، لكنه ما لبث أن وصل إلى نظريتها - فهي حين يقول هيجل: «نحن إنما نستخلص استنتاجاً من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مصاراً عقلياً، وأن التاريخ الذي ندرسه بشكل المجزئ الضروري لتروح العالم»^(١٦)، ويضيف: «ينبغي علينا أن نرفض نشأة هذه الفكرة بأن العقل يوحى العالم، في سدد تطبيق آخر لها معروف لنا جيداً، على صورة الحقيقة الدينية التي نقول إن العالم لا يترك شيئاً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه غاية إلهية»^(١٧) أو قوله: «استقفاً بأن العقل يحكم العالم، وهو بالتالي يحكم العالم... وأن وحدة الوجود الكلي المجرد بصفة عامة مع الفرد، أو الجانب الذاتي هي وعدنا الحقيقة»^(١٨) أو أن «التاريخ هو بصفة عامة، تطور الروح في الزمن» كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان»^(١٩). هذه الأفكار والنحوسات التي تلج هذا كيركغارد هيجل وأصحابها الشبهون بالقول: «إن كل فكر نظري وتجروفي يستحق الإنسان الفرد في وجود الحسني والطبيعي». هكذا غطت مادية فويرباخ، وحينما قسم فويرباخ الإنسان الفرد إلى «أنا» جوهرية وأخرى عرضية، لم يدرك الحقيقة، وهي أن الإنسان ليس هذا ولا ذلك، بل هو كائن يحفل أن يملك نفسه كل ما حوله. فالأنا لا يفعل إلا بدافع متعنتها ولا قانون أو دولة أو أي مؤسسة أخرى حتى ولا الحب حينه، كل هذه الأشياء ليس بإمكانها أن تلجم تلك الأنا.

أما من وجد هيجل وانحأ على رأسه فأوقفه على قدميه - كارل ماركس (1883) ويلعبه فريدريك إنجلز (1890) - فقد دمر للهيجلية بوصفها حين تنى تعاضى الفكر والواقع، وحاول في أبحاثه التاريخية والاقتصادية إثبات مادية التاريخ والفكر. ولم يحتفظ ماركس من هيجل في فلسفته بالكثير من الفصح الجدلي والنزعة الديناميكية الصادرة عنه، التي تتخلل بموجيها المجتمعات من المشاعة إلى الشيوعية، مروراً بالعبودية والإقطاع فالتراسمية، ثم الاشتراكية. وعند ماركس أن الموضوع هو الذي يحدد الذات وأن المادة تحدد الوعي. وأن التاريخ هو تاريخ صراع الطبقات حول قواعد الوجود المادي للبشر.

بعيداً عن هذه الصراعات، وهي هدوء جامعة سويسرية، ظهرت مؤلفات مفكر من طينة صديدة لم يدع صاحبها أنه فيلسوف ولا احتشرف لتدريس الفلسفة. ولم يكن طرفاً في نزاع



اجتماعي أو سياسي، كما أنه لم يتعرض للذهب، فيلسوف سابق عليه ليرد عليه أو يداخيه. لقد واحة الفكر الإنساني، كما رآه هو ينطور في تاريخ الإنسانية. فوجد أنه ثورة هيئة العقل والأخلاق على مختلف مقبوعات هيئة الإنسان، واستنتاج أن الكثرة التي حلت بالجنس البشري الإنسانية قد بدأت بظهور سقراط ومعه. بالاحتكام إلى العقل وحده، وشاعده على ذلك، فيلاد. الفراجيديا من التوسعي، وفهمان الإنسان سيانته على ذاته برعوضه الطابع القديم وأخلاق وعقائد كلفه وأعطته حريته.

ويشكل موقف هيردريك نيتشه (ت. 1900) هذا حدا خاصلا بين الحديث والمعاصر في الفلسفة لما كان الفكرة من تأثير بالغ الأهمية في سير الفكر الفلسفي الأوروبي القاري في القرن العشرين، الذي يمثل نقطة عداة مع الاتجاهات السابقة. سواء كان في الشكل أو اللغة أو الموضوع. كما قامت عن هذا الفكر جميع السمات «الكلاسيكية» والمثلية التي سادت من قبله. وهو الذي وصف نفسه بأنه «عاصفة عوجاء الطاعنة بكل ما قيل حول الإنسان».

لقد تقوى نيتشه، استلا فقه اللغات القديمة، اليونانية واللاتينية وآدابها في جامعة بازل، بمرارة حوردة جميع قدراته المثلية والماظنية والجنسية والتعبية من كل القيود، ووجدت لها مخرجت عن الضوابط العقلاني لتفتح أمامها أفقا لا تقبل حديدا يضعها لها أي منطق أو واقع أو مألوف. لقد خرج عن إطار الجدلي الأكاديمي في إنتاج الفكر ولعاطفه منه متمسكا بنظرة لا تقبل الاحتواء في كمية أبدا كذا رؤيتها، كينا بكارأوخ أبوكاوه في أسلوب الحكيم والتشذرات وصرامة القول المنتخب. فكان لها وقع للطريقة على مداسها وقارنها. إن حضور هذا الفكر بهذه الصيغة وبهذا المنحدر، حمل البعض على القول إنه نتاج إنسان شاذ قلب عليه الترخ، في حين قال الآخرون إنه عبقرية فذة لم ير التاريخ لها مثيلا.

يقول لكل من قرأ نيتشه أن يدي فيه الرأي الذي يريه، لكن ما لا يمكن أن ينكره الشرير الجيد، عدا كان أم صديقه الفكر نيتشه، أنه يشكل نقطة تحول في التفكير الفلسفي، ليس بعيدة عن التطورات المتسقة فحسب وإنما بما القدم على قوله وفيه انبلاخ كلي عما قيل من قبل في موضوعات فلسفية وفنية أساسية.

لقد طبل الكثير في أطوار حياته ووصف أمراضه في محاولة لتعليل ظهوره عن القافوه. وقيل أيضا إن لثورده لا يهجم إلا من خلال ثوريشه الدينية - وهو ابن قس بروستانتاني من لورينجن - وعاداته الكدوة للصبعية، وتأثير صداقته ثم قطبته مع المؤسسا الجبار ريكارد فايجر (ت. 1887)، وأخيرا أمراضه التي وصلت به إلى الهديان، ومن ثم الجنون في السنوات الأخيرة عشرة الأخيرة من حياته. وكذلك حاول بعض المحللين النفسيين الكشف عن خلفها وأبعاد علاقاته وصداقاته، ومن ثم فلسفه في الحياة العاطفية والجنسية. لكن هذه التعليلات

ليست أكثر من وصف خارجي لما عرف هذا الإنسان من أطوار وما مرَّ عليه من أحداث، وهي - مثلها مثل جميع الشروحات الآتية من خارج ما كتبه فردية أو مجتمعة - لا تقدم تقديراً مقنعاً للتفكير، على رغم بريق مظهرها العقلاني. إن نيتشه لا يصف إلا بفكره نفسه، ويغفل النظر عن الرفض أو التأكيد، وبالتالي أيضاً عن إخضاعه لمقاييس خارجية حتى لو كانت تخصصية مرسخة في منظومات علوم أخرى.

لم يقل فكر نيتشه اهتماماً كبيراً لدى معاصريه، فكتابه «ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى» (1871)، الذي اعتبر عسدي لتأثير فاجنر فيه، قد تم تجاهله، على رغم كونه تتبعاً فكرياً تحليلياً لطاهرة تراجع التراجيديا اليونانية مدد ما عرفته من ازدهار، حينما كانت موحدة وحدة متشقة ومتناغمة مع الموسيقى، ثم أخذت في الانحطاط والانفجار حينما تغفل داخلها الفكر العقلاني بتأثير انتشار الفلسفة - وهي كتبه الأربعة التالية: «ذمات لغير زمانها» وهي كتب «فلسفة قبل الظهيرة، كما يسميها، «إنساني - إنساني جداً» (مجلدان)، «الشفق» و«العالم المرح» وتُشيرت بين 1876 و 1882، وهي أيضاً لم تلق رواجاً مثلها مثل «ميلاد التراجيديا».

يلجأ نيتشه في مجلدي كتاب «إنساني - إنساني جداً» إلى لغة الحكم ليعلم الحروب على «الانحطاط» وأخلاقه وديانته، فواء وشيخه مع الحياة وبارادة العبداني» (Der Wille Zur Wahrheit) لتكسب ديناميكية تجعل في تلك الشرارات إبداعات سيكون لها الأثر الكبير في الفكر الأوروبي، وذلك بدور اللغة التراجي في سحب جوهر الأشياء من الإمكانيات والاكتفاء بظهور الكلام من جهة، وهي إبداع عالم ثان قائم بداته يلمح إلى جانب الأول من جهة ثانية، عالم هو عالم الواقع الحقيقي. إنه فعل خلق أت من إرادة ووعي الإنسان، هو عالم المعنى الذي أبدعه الكاتب ووضعه تحت تصرف القارئ ليعتاقه هذا الأخير كمنقول ليدعه هو بدوره.

وحينما يقترب نيتشه من الربط القائم بين القيمة والوجود يرى أن هذه الظاهرة العقلية هي الفكر الأوروبي هي في الأساس انحدار الإنسان إلى الهوانة. يقال عنها إنها «الحقيقة» - لكنها ليست أكثر من جعائل جواراة من الحكم (...) - جعلت - وبعد استئطام طويل لها - شعياً ما على الاعتقاد الراسخ والمقتن والمزوم، إن الحقائق أوهام نسبتنا أنها هي حقيقتها كذلك، كما أن الربط بين الوجود والقيم، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لا مبرر له³⁴.

وليس بجائز ألا يرى الإنسان الذي يولي الثقة لصحة الأحكام العقلانية أنه في الحقيقة خاضع لظاهرة أخلاقية - إن الأخلاق نسبية - ليس فيها شيء مطلق، كونها ليست خاروجة عن الزمان، وهي أيضاً خاضعة للأوضاع الاجتماعية والتغيرات التاريخية. لقد وقعت الأخلاق في خطأ وتناقض فادحين حين عرضت عن الأخذ بالأوضاع الأفراد والشعوب والتحل، هي مليئة

بالتناقضات كونها تتجاهل تاريخيتها. وحول هذا الموضوع يبدل نيتشه قصارى الجهد ليقيم البراهين على أن الفضيلة، كل فضيلة، ما هي إلا نتيجة ممارسات منحيزة وأحكام مسبقة توارثتها الأجيال على مر الزمن.

ويرصف نيتشه في هذه المرحلة من تفكيره طريقاً إلى المحبة في الأخلاق، كأنه عالم أنساب، فيجد أن ما كشف عنه التاريخ وعلم النفس من نواجع ومفاتيح للأخلاق التقليدية يفرس التحلي عنها ورفضها. لذا راح ينزع الأفتحة عن أوجه الفضلاء والأتقياء والخيرين والمؤمنين دون هوادة، معتقداً أنه بذلك يدحض كل زعم بتأسس موضوعي للأخلاق، فهي غالب الأحيان بشع وراء ما يقال عنه أنه فعل أخلاقي. دافع غير شريف، فيعلن أن الأخلاق هي جميع أنواعها وتجلياتها ما هي إلا ألفة الطاعرة للانفعالات والانضطرابات. أما ما يدعى إلى الفعل حليقة فهو تفكير عملي، الهدف منه تحقيق المنفعة بكل الوسائل، حتى لو كانت هذه الوسائل ملتوية، ويعتد لا تكون القيمة والسلوك الأخلاقي إلا دربا ملتوي للوصول إليها، فما يتبع وراء العطف والشفقة - مثلاً - لا يتعدى كونه دفاعاً عن النفس، وليست محبة الآخرين أكثر من حب الذات.

أما كتاب «العلم والروح» فمعظم أجزاءه مخصصة لنقد الدين المسيحي. فينتهم نيتشه المسيحية بأنها أدلت الإنسان بعدما أقامت عقائدها على بقايا تصورات بالية ومتناقضة حول العالم. ويخطم نيتشه هجومه على المسيحية بالقول: «إن المسيحية مراوون، فهم لا يعيشون بموجب ما يفتخرون بأنهم مؤمنون به».

وقبل استفعال المرض وانزواء نيتشه بشرب أخته في هامبار (من 1889 حتى وفاته) كتب على مدى خمس سنوات تلك المؤلفات التي تبشر بعيلاد عهد جديد عملي على أفكار جديدة تصبح عنها عناوينها فيكتفي بها. وهي: «هكذا تكلم زرادشت» (1883/1886)، «ما وراء الخير والشر» (1886)، «إرادة القوة» (1886)، «قد نشر عام 1906»، «وحياتنا الوحيدة الأخلاق» (1887)، «هكذا تكلم زرادشت» (1888)، «والمسيح الدجال» (1888)، وسيطع نظم على هذا الرجل إذا عرضت أفكاره في هذه المؤلفات في إطار بحث مقنن. إنها ككتاب موسوعة نيتشوية لقيه حظه، وهذا ما فعله من قام بمراجعتها وشرحها من أمثال مارتن هيدجر وغيره. ولكن لا بد من التوضيح كيف أن الروح الأساسية في تفكيره قد سكنت تقريباً في كل منها، بحيث يسهل رسم لوحة رؤيته لعهد وعالم جديدين.

يرى نيتشه أن مراحل تطور وإرتقاء الروح تتمثل في ثلاث صور تلي بعضها بعضاً في تاريخ البشرية، الأولى: صورة الحمل، هو عبور ويحمل أشكال الأخلاق القديمة، لكنه لا يلبث أن يتحول في المرحلة الثانية إلى صورة أسد يصارع تكين القيم، ويخضع ما يمثل فيه هو القول «أنا أريد». هي حين تتمثل الأخلاق بالقول «يجب عليك» وهي الصورة الثالثة تتحول الروح إلى طفل

يلعب لعبة الخلق - يرمز الجمل إلى الانحطاط والأسد إلى الروح العرة مصارعة القيم القديمة. أما الطفل فيمثل الإنسان الأعلى صانع وواضع القيم. وبهذا التطور يشخص المؤلف الحضارة الغربية واسما إياها بالعممية التي تعني عنده نفي القيم الدارجة والعالتي المتوارثة وكل ما رغب فيه الإنسان حتى الآن - وحينما يُحل مكان ذلك كله «القيم العليا» فإنه يعني بها كل قيمة سابقة ويهدم بناء الكذب الذي شيدته الفلسفة السقراطية وما تلاها والديانة المسيحية. وتحمل الحضارة اليونانية - المسيحية هي نظره بذور العدم في شئ مظهرها وأزمانها. هذا ما أفتره هو وما اعتقد أنه سيق به جميع معاصريه. ومن هذا الدمار ينطلق نحو بناء عصر جديد تصنعه «إرادة القوة». ويتعلق بفعل إنسان جديد هو «الإنسان الأعلى» - وديناميكية لا تكل، هي «المود الدائم».

ويعد البعض كتاب «إرادة القوة» وهو أضخم كتاب نيلشه حجما. أهم ما ختم به حياته الفكرية كونه وصل به إلى الحلقة الأخيرة من تفكيره وتأملاته. إنه لم ينهه ولم ينتشره في حياته. وأثناء إعداده للنشر نشر بين أوراقيه على ورقة دون عليها المؤلف: «كتاب هذه التفكير ولا شيء غير التفكير»^{١٤}. ونجد هنا حديثا عن العالم يكتفيه. حيث إرادة الحياة هي إرادة التفرّد من الحياة. والتصميم على تعظيم «**الإنسان**» و«**الحلال**» «إرادة القوة» هي مركز الفلسفة النيتشوية بكاملها. فيها تكامل العصور الجديدة وتبل نلتة جذرية إلى نهايتها. وهذا هي رأي هيدجر أهم ما اتجزه نيلشه في تاريخ الفكر الغربي الذي يسمح لنا بالقول: «إنه أضر ميتافيزيقي في الغرب»^{١٥}.

أما «إرادة القوة» فهي فترة خاصة بالإنسان وتصميم عليها «إحلال القيمة» (Wertung). ومن هنا ينهم لنا وضع نيلشه لكتابه «إرادة القوة» عنوانا لقولها جاء فيه: «محاولة لتقييم جميع القيم» والقيمة هي شرط الحياة. لا تكون الحياة حياة إلا بتقييمها. والحياة نفسها حياة كل موجود. فربما كان أم كبة. قيمة كونه موجودا لا غير. الأمر الذي يعني بخصوص الإنسان أنه إنسان. هنا يعتمد نيلشه عمّا شاع في عصره حول الحياة ونشأتها والحفاظ على البقاء أو التصراع من أجله وما شابه ذلك. الحياة عنده هي دوما فوق الذات... نعم إن القيمة هي شرط الحياة. لكن معنى القيمة ومبرر وجودها هو أن تكون في خدمة الحياة. وما هو كذلك هو وحدة قيمة. وبهذا تكون الحياة بدورها وهي الشرط بالقيمة شرطا لها. إن الحياة ارتقاء. خروج إلى أعلى مما هي عليه. خروج نحو إمكانات عليها تضعها الحياة هدفا لها. إنها غير متحققة. ولكن يجب أن تتحقق. ويبلغ الارتقاء أفقا. نظرة إلى المستقبل. تطلعا نحو مستقبل تتماهى فيه الحياة والقيمة كرتيما لا يحيلان طابع ما ليس هو فلتط. بل ما يجب أن يكون.

يقول نيلشه: القيمة هي وجهة نظره (Gesichtspunkt). أي ما يتجسه نحو الوجه - حرفيا - كشرط لارتقاء كيان معط ذي حياة قصيرة نسبيا موجود في سيرة^{١٦}.

وجهة نظر أو ما يوجه نحوه الوجهة فتنتفع له الرؤيا الخفا في الحسيان كل ما يراء وكل ما هو على علاقة بما يراء. ولغني بوجهة نظره أيضا وبالدرجة الأولى أن القيمة هي لناظر ومن أجله. إنها قيمة في عينه. أي بمقدار ما يراء هو وبمقدار ما يضعه هو فيها. وبهذا المقدار تصبح معطى أنظاره. مقصوده ومن ثم موضوع قضاة. فالقيمة ليست شيئا بعد ذلك فعمل بها هنا وهناك. إنما هي بمقدار ما تكون صالحة لأن تتحقق. وهي كذلك بقدر ما تكون هدفا يراء تحديده. تطلعا بعد ما يصبو التطلع إليه. ما يوجه الوجهة نحوه. وتعمل على «وجهة النظر» هذه قدرة تحول فكرة القيمة إلى تعميل. يكون في متناول حضور الناظر الذي تدفعه نزعة (Nexus) (جهد) نحو استلثاقه («تحقيقه») أي نحو إظهاره أو تحقيقه وتعيينه ... الرغبة أو النزعة التي هي في كل كائن حي هي التي توجه الاتجاه ... لكنها لا تحدد القيمة كنزعة أو رغبة بل إنها واضحة لذاتها وجهة النظر ... هنا مولد القيمة وإحلالها كما وأساس قلب/ عكس جميع القيم السابقة.

الجديد الذي أتى به نيتشه في موضوع القيمة هو فهمها على أنها «وجهة نظر» بمعنى «ما بلغت الوجهة نحوه». وقد تفرق مع هيدجر إنها قبلة النظر. هنا ما يحددنا شرطاً للحياة. شرطاً للارتقاء.

ذكر نيتشه في تحديد القيمة كما ذكرنا قبل قليل أنها شرط الارتقاء بحياة كائن في صيرورة (Wirdens). معنى الارتقاء واضح أما الحياة فليس ما يجب الحفاظ عليه. هي ما يجب الارتقاء به. لأن الحفاظ دون الارتقاء تقيت. كما أنه لا يمكن الارتقاء إلا بالانطلاق مما تم الحفاظ عليه. الخروج منه شرط ألا يرتاح فيه. وهذا معنى الصيرورة. هي ليست سباتاً أو تناماً للحالات. ولا تعني تغير الأحوال ولا التطور أو التفتق. هي الصيرورة كل هذه المعاني ... لكنها ليست إحداها ولا مجموعها ... هي «إرادة القوة». وهي قاموس نيتشه - كما يرى هيدجر - وفي موضوع القيم وما يتعلق بها بشكل خاص. أن الصيرورة والحياة والتجديد وإرادة القوة مرادفة بعضها لبعض. لذا يحق لنيتشه أن يقول: القيم هي ما وضعت إرادة القوة نفسها شرطاً لها ... ولأول مرة نصي إرادة القوة ذاتها هنا على أنها علة ذاتها. إنها هي مبدأ ذاتها ولا مبدأ آخر يضع لها ذاتها من خارجها. كما يتضح ذلك جليا في إحلال القيمة ... فإذا ما قيل بقيم سائدة أو مفروضة نوجب قلنا. إن فهمنا عليها سادت قبل هذه الأونة على أنها وريدت من علو اللا حسي على الحسي. وهذا ما أقام التفاضل بقا حتى اليوم. أما ما يحصل منذ الآن فصاعدا فهو قلب جميع القيم. ومعه قلب كل ميتافيزيقا.

لربما يصبح الآن معنى إحلال القيمة أكثر وضوحا. إذا اعتبرنا أنه تحديد وتثبيت الشروط المستقبلية. الشروط التي لجعل الحياة حياة والتي تعمل على الارتقاء بالحياة. وهي هذا السياق تفهم كلمة إحلال جديد للقيم بما تحتوي عليه من إعادة تقييم وقلب ما كان أو لا يزال

فإنما - والقصود بالضميم مر قلب القيم الأفلاطونية - المسيحية، كونها يجب ألا تكون - فهذه القيم هي التي أعطت الحياة أفقا منشطرا - مقسما إلى عالم روحي وعالم حسي، ووضعت السعادة الحقيقية في العالم الآخر - وأجلت في العالم الحاضر، وأدى البكاء هذا، التعاسة والشقاء، وبموجب هذا الموقف يكون الجواب عن السؤال الذي طرح في المسيحية: «ماذا علي أن أفعل لكي أكون سعيدا»، يكون بلسان نيتشه (وهذا قلب أو عكس الشائع): «كن سعيدا ثم افعل ما شئت»¹⁷.

إن السعادة ليست ثمرة/نتيجة العمل الصالح، على العكس، هي شرط له وكذلك الخلاص، ليس الخلاص نتيجة أو ثمرة للأعمال، وهو السبب السابق عليها، وهنا لا يعني أبدا إطلاق العنان لأن تفعل ما تشاء وتشاءي، كلا، فالإنسان محدد ومحكم بالفول «كن سعيدا»، وهو قول سابق على كل فعل ويحدد قيمة كل فعل.

فالإنسان واضع القيم هو زواجشت: كامل الحرية بوجه القيم التقليدية التي كانت توجه أعماله بمقياس قيمه، «الإنسان الأعلى، السامي نحو القوة والحيوية والسلطة أمام قطعتان البشر الضعفاء والخائفين - وسط هؤلاء الضعفاء قلب «الإنسان الأعلى، القوي، القادر على تحمل ثمرات حريته - إنسان يسمى إلى الحفاظ على ذاته والأرتقاء بها إلى أعلى وهو القادر على كسب القوة والسلطة، ولهذا الكائن هاجس دائم «ديمون» (Dämon)، بلازومه، يمثل لديه بفترة «المود الدائم، سيميش هذه الحياة ويعيشها قوة أخرى مترا لا حد لها، أما محاولات تهرئة ذلك فقد نيتشه، الذي حاول أن يقدم لها هي كتابه «العلم الروح - جميعا منطقية وعلمية، فهي في حقيقة الأمر تهرير ذلك الإنسان، الذي سيميد تقييم كل القيم، فلا يقاس بعد اليوم خير أو شر إلا بمقياس خدمة تحقيق «إرادة القوة».

لم يكن لهذا الفكر الطلق الخارج على كل ما سبفه - على رغم نأثره ببعضهم من أمثال سينوزا وشونبهاور وآخرين - نأثير في معاصريه، فحتى أول مستنبح الفكرة - مارتين هيدجر - الذي خصص له محظدين من الشرح والتفسير، وقدمه على مدرجات جامعة فرايبورج على مدى فصول دراسية عدة - لم يتبعه إلا في بعض الاتجاهات الثانوية التي ظهرت في منحاء التخصص بفهم الفلسفة اليونانية ولغتها وعصورها السائدة على سقراط، كما في فهم جديد للميثافيزيقا من أفلاطون حتى إيمانويل كانط. أما وجودية هيدجر - وهي ليست من وجوديات كل من كارل ياسبرز وجيريل مازسيل وجان بول سارتر وفهرهم - فليس لنيتشه هيما أكثر من كونه حافزا نحو فكر جديد أصبح أحد تيارات الفكر المعاصر.

وجاء فتح أهواء الفكر النيتشوي وتأثيره في الفكر المعاصر على أيدي بعض المفكرين الفرنسيين الذين أخذوا في الفكر المعاصر تيارات هي - يعطال التيارات الأنجلو - أمريكية، وإن

نيتشه : خاتمة عهد دينية وعصر

على تقييد منها - فتح في الفلسفة والأدب، وقد انتقلت بتأثير منها إبداعات في أوروبا القارية وأمريكا اللاتينية وفي بعض البؤر في قلب العالم الأنجلو - أمريكي. وبعض البلدان الأخرى - أسبانيا.

وهنا وبعد مرور قرن على وفاة نيتشه، نجده حاضرا حاضرا بارزا في الفكر المعاصر. حضورا لم يعرفه يوم كان حيا، فانتشرت أعماله وكثرت المؤلفات التي كتبت عنه والشروحات لحكمه، وهي تريد في كل المناسبات مطروحة أو بأمانة، ويكفي أن يذكر أحدهم قولا لنيتشه حتى يلفت النظر ويؤجج نشاطا. كما أن لغاتين ومحتويات مؤلفاته وحكمه وقضاها يحمل الكثيرون على طرح فلسفته أو الكشف عن دلالات كتاباته الأدبية أو سيرته الذاتية وتفاصيلها، ومن جهة أخرى، عرفت بعض الأوساط كيف تستغل فكره لناسيس وإشهار نظريات فلسفية وأيديولوجية ذات أهداف سياسية واجتماعية، كما فعلت النازية، مما هو هنتر يزور بانتظام الأرشيف الذي أسسته إيلزابيث أخته نيتشه. وعرفت كيف تحيط بهالة من الشهرة والأهمية، وفي هذا الصديق لفرانز نيتشه: «إن بشرًا يولدون بعد وفاتهم».

ومع سقوط القارئة لهارى اسم نيتشه وما بني حوله، وتبدلت الأقوال والأفكار والحكم التي تبين بوجوده، وبمرحان ما أعيدت إليه **الحياة في النصف الثاني من القرن العشرين**، حين أعطته البعض شطعا له وعمدة تفكير **الوجودي والوجودي** وغيرها من مذهب العدالة. إلى درجة أنه أصبح فيلسوف القرن التاسع عشر بلا منازع. واحتل المكانة التي كانت لهرشل أو ماركس من قبل⁽¹⁾.

إن بعض هذه الأجواء قد أعطت فكر نيتشه أهمية بالغة حينما اكتسقت بالفكر الفلسفي الكثير من مكتسبات وإنجازات علم النفس المعاصر، وفي علم النفس التحليلي بشكل خاص، ولا غرابة في الأمر لأن عودة متأنية إلى مؤلفات نيتشه وما كفيه عنه كبار معلمي هذا العلم واستخدامه من قبل تلك الأجيال، تؤكد الإفادة الكبيرة التي أوحى بها فكره إلى علم النفس التحليلي وتأثر به. فلما هو سيجموند فرويد يقر في رسالة مؤرخة في سنة 1900 بأنه «مشتغل بقراءة نيتشه». وتظهر مؤلفات فرويد تطابقا بين علمه وفلسفة نيتشه في أمور أساسية، منها الأهمية التي أولاهها نيتشه «للافعالية» و«الجنسية» وكذلك «آلية الكبت». وعلى الرغم من حرص فرويد على إبعاد ما يوحى بأنه تأثر بهذه الفلسفة، إلا أن شهادته تؤكد اطلاعه الكافي عليها. وإن يكن بطريقة دالة اللسان، يقول فرويد: «لما نيتشه، الذي كثيرا ما تتطابق مشاعره ونظراته بصورة مذهلة مع النتائج النفسية التحليل النفسي، فقد تجنبته طويلا. ولم يكن يرجع ذلك إلى المسيل (أو الأولوية) بقدر ما كان يرجع إلى حرصه على المحافظة على حريته»⁽²⁾.

وأما الفرد أدلر (ت. 1927) مؤسس علم النفس الفردي، فهو أكثر قربا وتأثرا بفكر نيتشه، لا سيما فيما يتعلق بتحليل «الشعور بالنقص» وتبعاته على حياة الفرد والحياة الاجتماعية.

ومعروف أن أدلر يعطي ذلك الشعور أهمية بالغة لذا أنه أن سعي الإنسان الدائم إلى إكمال شخصيته أت من هذا الدافع الذي يحرك طموح الإنسان إلى القوة أو «إرادة القوة». ويوافق أدلر في مقبلة كتابه عن الشخصية المعيبة على أن فكرة «إرادة القوة» هي التي يدرج تحتها اللبيدو والدافع الجنسي والبل إلى الانحراف أيا «كان مصدرها جميعا». إن «إرادة القوة» و«إرادة الطهر» عند نيتشه تعطينان على جوانب كثيرة من رأينا^(٢٩).

ويظهر تأثير فكر نيتشه في علم النفس التحليلي في أعمال كارل جوستاف يونج (ت. ١٩٦١) الذي كتب قبل وفاته بأشهر قليلة إلى أحد رجال الدين الأمريكيين يقول: «إن تقديم تقرير منفصل عن تأثير أفكار نيتشه في تطوري العقلي لخدمة طموح تتخطى حدود قدرتي. فقد أصبحت شيخي في المدينة التي كان نيتشه قد عاش فيها فترة من حياته وعمل في تدريس اللغات القديمة في جامعتها. وبذلك شببت في جو لا يزال يرتجف تحت سطوة منعبه. على الرغم من أن هجماته كانت تلقى مقاومة شديدة. لم أستطع أن أتجنب الأثر الذي أحدثه إلهامه الأسيل في نفسي وشعني إليه بقوة. فقد كان يتميز بالإخلاص والصدق اللذين لا يمكن أن يدهيهما عدد غير قليل من الأساتذة الأكاديميين الذين يهتمون بمظاهر الحياة العامة أكثر مما يهتمون بالحقيقة. والأمر الذي أثر في اعظم تأثير هو اللقاء بزيارته وشيخه «الدين المسيحي». هذا النعم الذي أصبح في الفلسفة مكانا للمراقبة المنوقدة من حيث هي دافع أسيل على التفكير. شعرت أن التماثلات غير أرقها» قد خلجت عيني أما «شلسل الأخلاق» و«العقد الأبدي» فكانا حقيقتهما من امتصاصي أقل واستنساخت أحكامه السيكلوجية الثقالة أن تبصرني بصورة جديدة بما يمكن أن يحققه علم النفس. وعلى الجملة كان نيتشه بالنسبة إلي هو الإنسان الوحيد الذي قدم لي في ذلك العصر إجابات كافية عن بعض الأسئلة والمشكلات الملحة التي كنت أشعر بها أكثر مما أمكر فيها^(٣٠).

وهي دراسته المصنفة حول تأثير نيتشه في كبار علماء النفس التحليلي الثلاثة. يصل عهد التفكير متكوي إلى قول حول العلاقة بين فكر نيتشه ويونج. وهي تطبيق ولو بدرجات متفاوتة على العالمين الآخرين: «ولا يفت الأمر عند هذه النصوص وأشياهاها لبيان تأثير نيتشه في يونج. فالواقع أن خيط هذا التأثير بشخصية نيتشه والمنط. حياته وتفكيره. بل وأعلامه ورؤا تتخلل كتاباته من بداية حياته إلى نهايتها. ولا شك في أنه كان صادقا كل الصدق عندما قال في كتابه الشهير عن سيكلوجية اللا وهي ١٩١٢: «إنه قد بدأ حياته طبيعيا تقريبا وعقلها». ولكن نيتشه الذي أعده إعدادا لعلم النفس الحديث (سيكلوجية اللا وهي. المجلد السابع من المؤلفات الكاملة. ص ١٢٨). «ولولا صديق المقام تعرضنا لتجارب» الدني. التي مر بها الفيلسوف وعالم النفس في صباهما وشبابهما. إذ تحدر كلاهما من أصل فسيوس. ووجد نفسه محاطا بعلماء اللاهوت. الذين عجزوا عن الإجابة عن الأسئلة التي أرقها^(٣١).

وواضح أن تأثير نيتشه في مؤسسي علم النفس التحليلي لا يمكن أن يعطى حقه كاملاً في إطار هذا البحث، كونه يرد في سياق تأثير نيتشه في الجامعات في الفلسفة المعاصرة التي عمل كثير من معلميها على إدخال معطيات ذلك العلم على الفكر والأدب، من أجل إثبات الواقع الإنساني وإعادته إلى واقعه الفردي والاجتماعي والتاريخي.

إن ما جعل نيتشه أكثر المفكرين الألمان تأثيراً على امتداد القرن العشرين وأغنامهم مقبولة للتعمير ضمن فئات أو الانطواء تحت اسم «الفلسفة» بمعناها التاريخي، أو الالتزام بمنهجية معينة، قد أكثر اهتمام مفكري هذا القرن وشغل لهم مسائل جديدة شكلت - مع التغيرات الأنجلو - أمريكية - فلسفة القرن العشرين، لا سيما الوجودية واليهودية والحضرة الشفكية، سواء تحلى ذلك في فلسفة اللغة أم في الفلسفة السياسية أم في الأخلاق أم في التاريخ والأدب أيضاً، يقول أحد الباحثين في فكر ميشيل فوكو: «قرأ أغلب القراءات المعاصرة فيه (نيتشه) قلباً عينيّاً وحذراً للمشروع الفلسفي، وإعادة بناء لإستراتيجية التأويل وإرساء لممارسة جديدة في النظر والتفكير، ذلك ما يدعو حياً لدى كل من ريكور وفوكو ودليز وكلاوسسكي وباماتي، ثم يتابع: «ومن الجلي اليوم أن العديد من التوجهات الفلسفية المعاصرة، تتخذ من نيتشه نموذجاً، خصوصاً لدى ما أصبح يطلق عليه بمسمى **التمرد»**، **شمارات ما بعد الحداثة**»¹²⁴.

ومن جهته يلاحظ برنارد هابرماس أن فلسفة نيتشه إحتوي على إمكانات النقد الجذري لعقلانية عصر الأنوار ومبادئها المنطقية على الفكر، يؤكد ذلك هابرماس حيث يقول: «إن نقد نيتشه للحداثة قد تواصل في اتجاهين: (أ) من جهة) الباحث المتشكك الذي يفتقد في الكشف عن الحراف لإرادة القوة وثورة القوى الأرتكاسية ويكون العقل المتمركز حول الذات باستخدام مناهج الأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ: ذلك ما نجده لدى باطلي ولاكان وفوكو، ومن جهة أخرى: الناقد المتمرس بالهيتافيريتا، الذي يدهي معرفة خاصة ويتابع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل السقراطية: إنه الاتجاه الذي يريده هيدجر وعريدا»¹²⁵.

والكثير ما يتجلى فيه حضور نيتشه في الفكر المعاصر، وهو في الحين ذاته أكثر ما يمكن أن يقال عنه إنه «فلسفي»، حتى لو جاء في أقوال لا يحترها منطق أو منهج محدد أو منظومة متسقة ومتناسكة، هو رفضه اختزال الوجود في التثبوت، المظاهر في تحول مبدأ الهوية المنطقي إلى مبدأ أنطولوجي، ثم إخضاع الواقع للحكم المنطقي، وجعل الفكر موجهاً بما قالته الميتافيزيقا في الوجود المثالي المتعالي، المتماهي مع ذاته.

ولا شك في أن موقف نيتشه من القيمة يتروى ولو بكثير من الانتكاف اللغوي من علم النفس الواسعي والمواقف الفرونية، لدى جان بول سارتر في «الوجود والعدم»، إن سارتر يجعل القيم وليدة إحيائها بفعل الإرادة مثلاً يوقف الصياد رفـ الحجل، حينما يطلق عليه النار. لقد نادى نيتشه بدمعية تعني «قلب كل القيم القائمة حتى الآن»¹²⁶، إلا أن «القلب» يعني أكثر مما يفنيه

إحلال قيمة جديدة مكان القيمة أو عكسها وعكس الموقف منها وتقييمها (Wittgen). ولا يمكن لهذا المبدأ أن يقوم في ميدان عرفت فيه القيمة وقامت عليه، إنه ليس العالم غير الحسي الذي أضحي بون حياة عند نيتشه. ومن هنا يصبح عدم «النقل الأعلى للحياة» فلسفة الغنى⁽¹⁾.

ويكون تاريخ العدمية الذي تادي به نيتشه تاريخ القيم. إن الأهداف والمثل العليا، كل هذه ما هي إلا مضامين قبل كونها قيمًا، كما يرى. وبالتالي فإن «الخطوع للأخلاق ليس هي ذاتة أخلاقيًا، كما يدعي هي، هيبتولوجيا الأخلاق».

لربما الطرح تأثير «آخر ميتافيزيقي في الغرب (...)» الذي استيق العصور الحديثة (...)، والذي يتناول فكره تتم قراءة الفكر الغربي بأجملة - هذا ما يقوله هيدجر في فكر نيتشه - في محاولته لتدمير الميتافيزيقيا بكل مبادئها وأشكالها وبكي مضامينها إلى خارج اهتمام الفلاسفة كي «يحل محلها قدرة الإنسان وجعل إرادته وإعلاء ذاته إلى المركزية التي تعود إليه». فقد ادعت الفلسفة السابقة أنها تعلم الحقيقة بعد أن كشفت عنها هي للمفاهيم وأطرها في قوانين التطق، وحدث لها منطلق واحد في التماهي. فلما سبها أنها تضمن بذلك تحقيق القيم والسعادة. بينما يحقق نيتشه «قلب هذه الأدعاءات ليس في نصب تقبض لها، وإنما في البعد عنها والطروج الكامل من أحواء إشكالياتها، بإظهاره كيف أرقام المعرفة الحقيقية التي تدعي التغلب على كل شك وإهدام كل بقي لا تقوم هي بأشوائه. إن هذا اليقين يعكس الإنسان من تحقيق الضميلة وبلوغ السعادة. كان ثمة استعاضة مستعاضة بين الواقع ومطلوبات التكائن الإنساني. إن كل ما جاء من قبله غراء في رأيه. يسي على تصور الأخلاق والعقلانية كعامة للمعلم، وفي هذا الأمر بالذات أساس تنحصر الوجود الإنساني نحو وجود دهي - لاهوتي، فيه نزاع بين الميتافيزيقيا والسيحية كما يظهر في تاريخ الفلسفة. ولا يرى نيتشه للفكر مستقبلًا إلا في العودة إلى ما قبل سقراط، في الفيلسوف «الفنان والطبيب» في الوحدة بين الحياة والفكر. حيث لا يكون الفيلسوف «خاضعًا وهو «مشرح» ولا «ميتافيزيقيًا» وهو طبيب ولا «استاذ» وهو «شاعر»⁽²⁾.

إن رفض الفلسفة بشكل مطلق هو موقف يستلزم دوما الاحترام، لأنه يحتوي من الفلسفة على أكثر مما يدرك وافضلها⁽³⁾، وحيثما أراد نيتشه ألا يكون فيلسوفًا، بل هادم للفلسفة، فتح لها بمهمة توليد فكره، على غرابته. أيوانا انطلقت منها اتجاهات جديدة في الفلسفة القرن العشرين.

- 1 هيدلر، ج. ف.، منشورات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، المطب في التاريخ، ترجمة إمام عبدالمفتاح إمام، القاهرة، 1961، ص 79.
- 2 الترجع السابق، ص 11.
- 3 الترجع نفسه، ص 19.
- 4 الترجع نفسه، ص 79.
- 5 الترجع نفسه، ص 89.
- 6 الترجع نفسه، ص 98.
- 7 الترجع نفسه، ص 116.
- 8 نيتشه، ف.، نيتشه، ف.، الأعمال الكاملة في 7 مجلدات، طبعة شفيعة، مولين، - 1991، ط 1، ص 1467.
- 9 الترجع نفسه.
- 10 هيدلر، مارتن، نيتشه، الفصل الأول، ص 171 (النص الألماني).
- 11 الترجع السابق، ص 171.
- 12 الترجع نفسه، ص 11.
- 13 راجع: كوار، بوليفر، من كان نيتشه؟ منشورات إماراتيون، دبي، 2000، ص 2 - 4 (النص الإنجليزي).
- 14 ورد في مكتبي، عبدالمفتاح، شعر وفكر، القاهرة، 1998، ص 22.
- 15 الترجع السابق، ص 22.
- 16 الترجع نفسه، ص 22.
- 17 الترجع نفسه، ص 22.
- 18 والد إمام السيد، التاريخ والمثلية لدى نيتشل فوكو، دار الملتقى العربي، بيروت، 1991، ص 14 - 15.
- 19 ورد في الترجع السابق، ص 2.
- 20 هيدلر، مارتن، مقالات، ط 1، كولون، فرانكفورت، 1980، ص 222 (النص الألماني).
- 21 الترجع السابق، الموضع نفسه.
- 22 والد إمام السيد، الترجع المذكور، ص 51 - 52، حيث يحتفل المؤلف، إمام، كل من كارل لويث و هيدلر «واحد في فكر نيتشه».
- 23 هيدلر، مارتن، نيتشه، الفصل الأول، ص 177.

فوكو، البفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟

د. عبد الرحمن التليفي^(*)

«لقد اكتشفنا لأنفسنا شيئاً آخر...
هو وولغا جديدة، إنه التوح بالضموم،
ربما ساسميه التسل... هذا التسل
السابق لكل تسل هو الأساس والطفلية
التي يبتلى منها فكرنا الحر ويومض
للحظة خاطفة..»

«ميشيل فوكو».

في الفلسفة لا تنتهي إلى غير ما مقدرها أن تظل تظل تحجب لتتحول الإجابة
إلى سؤال جديد. وهي كروح تساؤلية، بديلة، ترفض الفلسفة أن تتجمع في المعنى
الواحد أو الحقيقة الواحدة. هنالها تحارب باستمرار الحقائق، الأصنام، الفكر
لوتية الفكر. حفاظاً على إبداعية العقل وضماناً لاستمراريتها وتجديدها، لذا كان
تاريخ الفلسفة تاريخ قطيعات وتحولات وأورات إستمية تعتمد بمقتضاها
الحقائق وتتناقض الأنساق، فمحطهم اللاحل السابق شاهداً على انفتاح العقل
«فتح في الفلسفة».

هنا أحدثت البهوية قطيعة مع الفلسفة التقليدية ومثلت بذلك تحولاً جديداً في
مناهج البحث لدى معاصري ميشيل فوكو، الذين رأوا فيها فتحاً لأفاق جديدة في
الفلسفة. هان التوكوية ستتكرر لها ليكتشف فوكو لنفسه شيئاً آخر «هو وولغا
جديدة...» فما الذي يبتلى من فكره الحر «يومض للحظة خاطفة» وينبئ بميلاد
سبيل جديد «هناك جديدة...» فما الذي يمكن أن نمسكه الأركيولوجيا هل هي
منهج أم فتح في الفلسفة؟

(*) استاذ الفلسفة جامعة الكويت

البنية

ليست البنية Structuralisme مدرسة فلسفية أو مبدأاً فلسفياً للمعرفة، بل هي اتجاه فكري أصبح يذوق جميع الباحثين، حتى أنها مكثت فوام ودعامة الفكر الأوروبي المعاصر، معدلة رجّة لم يكن يعلم بها مؤسسها الأول فرديناند دي سوسير، الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، تمايز بين اللغة والكلام واعتبر اللغة نظاماً من الملامح، مؤكداً مفهوم «النسق» الذي يتكشف في دراسة العلاقات الداخلية للغة، وهي تحولات هذه العلاقات⁽¹⁾.

استناداً إلى فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure قام كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss بتطبيق مبادئ علم اللغة على الظواهر الثقافية، واعتبر أنه بإمكان التفتح البنيوي أن يسلط نوراً على العلوم الاجتماعية، جمال النور الذي لم يستطع التمييز، التورية بالنسبة لجعل العلوم الدقيقة⁽²⁾.

فإن رأي دي سوسير في العلامة المكونة وحيثية بين الدال والدلول، فإن ليفي ستروس يرى في الثقافة الثقافية علامة مبنية قائمة على وحدة الدال والدلول أيضاً.

ومن جهة اعتماد جاك لاكان Jacques Lacan على مفهوم البنية في مجال التحليل النفسي، معتبراً اللاشعور بنية شبيهة ببنية اللغة، وأن اللاشعور من شأنه أن يؤدي عمله الوظيفي لعلماً كاللغة، فيكون بذلك البعد الفكري دعامة التحليل النفسي أن يتكشف عن حقيقة الذات الإنسانية⁽³⁾.

أما صاحب «مفردات المعرفة» "L'Archéologie du Savoir" والكلمات والأشياء "Les Mots et les Choses"⁽⁴⁾، فقد استلهم بدوره مفهوم البنية ليدرس تاريخ المعرفة، بعد أن انخرس من التاريخ مضامين التواصلية والاستمرارية والتتابع، لأن دراسة المعرفة، بنيتها، لا تستقيم في تناقضها التاريخي، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارن، يبحث في تمايز العلوم في مسارها التكويني، بل تتم هذه الدراسة وفقاً لقواعد «المقال» أو قواعد البنية الطيفية القائمة في تاريخ العلوم⁽⁵⁾.

فوكو والبنيوية

لم يبق فوكو معزولاً عن الحركة البنيوية التي غزت الثقافة الفرنسية طلال الستينيات، بل إنه انتقل من موقف الإعجاب إلى موقفه الذي لبعض أطروحاتها، فاعتداه بالسماتيات التي أولت أهمية كبرى للنسق، واستناداً إلى تأويل الحديث في التحليل النفسي، واعتماداً لبعض أبحاث ليفي ستروس يستكشف فوكو اللاشعور الكامن في العلم والمعرفة، ففكر يربح الشاب عن «النسق» الخطي الذي يوجه العلوم والمعارف، وإن أكث فوكو انتشار البنيوية فكراً ونظرياً وأيديولوجية ومنهجاً، وإن تعدا واحداً من

أعطاهما على شاكلا كلود ليفي ستروس في المجال الأنثروبولوجي. وجاء لاكان في التحليل النفسي. ورولان بارث Roland Barthes في النقد الأدبي. وعلى الرغم من أنه انساق لها، إلا أنها لم تعمل في نظره منهجا جديدا فحسب، بل اعتبرها وهي المعرفة الحديثة المنسحق. والحق^(١٩)، قلده شكر لها ولأفكارها ولتأثيرها. وهو الذي سيكتشف أن التبنوية التي أهتمت كتبه الأولى ظلت على ما يبدو دون مستوى ملموحة في التفكير. حتى أننا نراه يقتضي خطوات نيته Nietzsche وHeidegger Her-dogger في التقويض الجذري لأسس النزعة الإنسانية.

مهما يكن من أمر، فالنتج الأركيولوجي الفوكوي لا يختلف في جوهره كثيرا عن المنحى الأساسي للتبنوية باعتباره محاولة لإثبات الفكر، بوصفه مجالا لتنجاس المعرفة في وضعيتها الخاصة فككر محض. أي فككر ينشأ تلقائيا من حركة الممارسة الخطابية والقوية.

فوكو، وهو يسعى إلى تحرير الخطاب من مختلف مجالات المعرفة ومن كل أغراض ذاتية أيديولوجية، فإنما هو يروم تحرير الخطاب من كل اعتبارات ذاتية ومن كل أشكال سلطوية. لذا يشرح تحليلا طبويا للخطاب بمعنى دراسة العلاقات الثنائية بين عناصر الخطاب التي تكون في مجموعها نسقا. ويعمل فوكو على إزالة الخطاب وعلى استكشاف هذا النسق الخفي الذي يوجه العلوم والمعارف^(٢٠). وهذا المنهج الاستكشافي هو ما هناك الأركيولوجيا، فكيف تعمل الأركيولوجيا كدراسة للخطاب المرئي؟ ماذا تلة الأركيولوجيا؟ وما هي مميزاتها من المناهج الرسمية الأخرى؟

في دلالة الأركيولوجيا ومعارفها

أطلق فوكو اسم «الأركيولوجيا» Archeologie على منهجه. وهو مفهوم ظهر للمرة الأولى في تاريخ الجنون في المعصر الكلاسيكي. وكان عنوان المبدأ: *Naissance de la Clinique* يحدد في طبعته الأولى عنوانا فرعيا هو «أركيولوجيا، النظرية الطبية»، وكذلك الأمر في «الكلمات والأشياء» *Les Mots et Le Choses*، حيث حمل عنوانا فرعيا هو «أركيولوجيا العلوم الإنسانية». فما دلالة هذا المفهوم الذي ضمنه فوكو مختلف أمثاله؟

بمعناها لفظ أركيولوجيا Archeologie إلى فكرة الحفريات Fouille ليوحي لنا بافتراض وجود وثائق خفية ومتوارية يستوجب على الفلسفة هذه رموزها. إلا أن سران فوكو ليس ذلك البتة، لأن الأركيولوجيا تتعارض والتناوئل^(٢١). وأهمست هي أيضا بالبحث التاريخي. لأنها لا تبحث في الأصول الأولى ولا تتلقى الاهداف.

معروف أن الأركيولوجيا فرع علمي يعني بدراسة الحضارات القديمة. لكن فوكو يستخدم هذه التسمية بشكل مغاير ومختلف. لقد استعملت هذا اللفظ للدلالة على وصف الوثيقة. ولم أقصد به مطلقا اكتشاف بداية ما أو الكشف عن عظام ومهمة^(٢٢).

فالأركيولوجيا لا تتلمذ في الجيولوجيا (Geologic) (وصف الهياكل والتاريخ)¹¹، وإنما هي تحليل للممارسة الخطائية (قواعدها - شروطها - مبادئها) يقول فوكو: «من هنا يبرز مشروع وصف الأحداث الخطائية. وهو وصف يتميز بكيفية واضحة عن تحليل اللغة»¹²، ففكر فوكو يعتمد إلى تحليل أحداث الخطاب.

يتساءل فوكو: «كيف يحدث أنه خلال بعض سنوات تتوقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقا، وتشرع في التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟ كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الضوابط التي أقام فيها سابقا، وكيف أن ما كان يعد، وإلى زمن قريب، مقدرا راسخا في الفضاء المعني للمعرفة، ينتقل إلى خطأ وحرامه وجهل، وإلى أي حديث أو إلى أي قانون تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأة تتركه وتلجم وتصلف بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل»¹³.

لا يجد فوكو إجابة عن هذه المسألة إلا في مدلول «أركيولوجيا» ذلك المفهوم الذي ضمنه في كل كتاباته، «مبدأ المبدأ» أو «أركيولوجيا الفطرة الطبيعية» «الكلمات والأشياء» أو «أركيولوجيا العلوم الإنسانية» واستعمله كمصطلح وليس في لؤف واحد هو «أركيولوجيا المعرفة» والمصطلح مشتق من اللغة اليونانية «أركيه» Arche أو «أركيوس» Archeia، بمعنى «القديم» و«الغروب» Logos / العلم / الخطاب / التماسك، يعيد هذا المفهوم إلى فكر العصور والتبش والتقليد»¹⁴.

وهو يوضح: فوكو: «متعدد من هذا المفهوم بقوله - لقد استخدمت مفهوم (أركيولوجيا) في معنى مجازي، لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف، وليس إطلاقا اكتشاف بداية ما أو إحياء وفات الماضي البشري»¹⁵. وعن مصطلح أرشيف (Archive) يقدم لنا في هذا السياق تعريفا فيقول: «ما مأسميه أرشيفا، ليس هو مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار التي أمكن إتقانها من الثقافة. ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور واختفاء الخطابات، استمرارها والاشياء»¹⁶.

نتجح إلى الخطأ حين نذهب بنا اعتقادنا إلى وجود أدنى علاقة بين الأركيولوجيا وعلم الآثار أو التاريخ. وهذا ما يلح عليه فوكو. ففوكو لا يبحث عن الآثار العابرة في مجال المعرفة ليعيد بناء ماضي المعرفة الإنسانية. وإنما هو يبحث عن جملة القواعد كشروط إمكان ظهور المعارف في فترة تاريخية معينة لتتغير أثر ذلك.

تهدف الأركيولوجيا إلى الكشف عن القواعد المصورية لتشكل الخطاب في حقبة تاريخية معينة. فهي محاولة للكشف عما يسميه مجموع الشروط القبلية التي تعدد نمط وجود الخطابات للمعرفة في فترة تاريخية معينة. وهي ثقافة معينة، والكيفية التي نوظف بها تلك الخطابات في الممارسات وفي السقوط: «لا تسعى الأركيولوجيا إلى تحديد الخطوط والأفكار والتمثيلات والصور والوضوحات

والهواجس التي تختفي أو تظهر في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات نفسها بأهتبارها بممارسات تخضع لقواعد معينة¹⁷.

فهو لا يدرس الخطاب بوصفه مجموعة من العناصر المحملة بالدلالة، تحتمل إلى فضاءها ومضمونها ومقاصد أسستها الذات، كون المعرفة، إنما هي سيورة من دون ذات، إن الممارسة الخطابية لا تحيل إلى الذات، بل هي قواعد موضوعية وتاريخية محددة زمنيا ومكانية، تحددها الموضوعية الوظيفية للتطورية أو الخطابية، فالممارسة الخطابية تتعلق بالخطاب وبوظيفته على خلاف للممارسات غير الخطابية التي ترتبط بالواقع الهراركيستي. وهو ما يشير إليه هوكو في قوله: «الممارسة الخطابية تعني بالخطاب، أما الممارسات غير الخطابية فتعني بالنواحي الثانية»¹⁸، الأمر الذي لا يدعنا نعتقد فوكو ضمن التصور الهيدوي للخطاب، إن الوصف الأركيولوجي يصف أشكال ظهور الخطاب، وانجاسه، والكيفية التي يعارض بها، ولا تلتى الأركيولوجيا بمصانين الخطاب، وإنما تلتى بما يشكل الخطاب من إنجازات وممارسات كلامية ومنطقية تخضع لقواعد ومبادئ إجرائية خاصة بها.

الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار

يحدد فوكو إلى تعبير منهجه عن «تاريخ الأفكار» ويمضي إلى إبراز وجه اختلاف التحليل الفكري عن النماذج الوصفية لذلك التاريخ، فما الذي يمكن للعرض أن تقدمه بالنظر إلى ما لم يكن

بإمكان النماذج الوصفية الأخرى أن تقدمه؟

تاريخ الأفكار هو علم اللغات الخادمة والآثار الموهبة والموضوعات الفكرية غير المرتبطة، فهو تحليل للأراء، أكثر منه تحليل للمعرفة، تحليل للأخطاء، أكثر مما هو تحليل للحقيقة، تحليل لا لأشكال التفكير بل لأنواع العقلانية¹⁹.

يعنى تاريخ الأفكار بدراسة الفروع المعرفية وتبويبها، فكاستلوب هي التحليل يتصور في الفصل التاريخي للعلوم والآداب والفلسفات، ويعنى بوصف المعارف ويعمل على استكشاف التجربة البديهة المباشرة التي يدونها الخطاب، يتبع نشأة وميلاد المنظومات والأعمال الفكرية، ويميز كيفية تكوينها وكيفية انحلالها وتلكتها.

إن تاريخ الأفكار ليس إلا نمطا معرفيا يعيد إنشاء التطورات الخطابية المتعاقبة للتاريخ، ويعنى بالبدالات التي تتم بين الياديين المعرفية، وبهجرة الأفكار بعضها بين بعض لإبراز كيفية انتشار المعرفة العملية وميلاد المفاهيم الفلسفية.

إن تاريخ الأفكار ليس أكثر من فرع معرفي لتداخل فيه النماذج والطرق، تاريخ يريد تحليل الولادات الصماء والتوافقات البعيدة في القدم، والتغيرات الطاهرة، والتكوينات

البهيثة الخائبة لتصور والنشأة والاتصال والكلية؛ تلك هي الأفكار الجوهرية لتاريخ الأفكار. يقطع التحليل الحضري قطعاً مطلقاً مع تاريخ الأفكار. وبدون حساب مسلماته وأركانه وطرقه، فحضرية المعرفة لا تنزع إلى تحديد التمثلات والأفكار والصور والموضوعات الثوارية والمرئية الظاهرة والكامنة في الخطاب. بل تحدد الخطاب نفسه بوصفه ممارسة تحكمه قواعد معينة، ولا تروى الحضريات في الخطاب وثيقة، ولا تعتبر مجرد علامة أو إشارة ترمز إلى شيء آخر، كما لا يمثل في نظرها عنصراً مهماً بلع من الشفافية ما يلزم باختراق لبه وضمائنه؛ تستشف عمقه الكامن والمستر، وإنما تعنى حضريات المعرفة بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصياً أثرياً. وليست حضريات المعرفة إذن مبحثاً تأويلياً يروم كشف الخطاب الثوارى خلف الخطاب. إنها ترفض أن تعترض في البحث عن المعنى الظاهر لأنها ليست مبحثاً مجازياً *Metaphorisch*. وليست أكثر من تحويل منظم لما كتبه. إنها وصف منظم لخطاب يجعل منه موضوعه، وننتج إلى الخطأ حين نعتقد أن الحضريات بحث في الأصل أو بحث عن التقلبات الجوهرية أو الأفعال المؤسسة، وهذا يعني أنها ليست عنصرياً من الفينومينولوجيا التاريخية، وإنما هي على العكس من ذلك، تعتمد إلى تعليل التاريخ من الفينومينولوجية حين تروم تحديد الخصوصية الفرعية للممارسات الخطابية.

لا تروم حضريات المعرفة أن ينحصر اهتمامها في الأثر ولا تبحث عن لحظة انبثاقه ومولده، كما أنها لا تشغل بشغل التاريخ والاجتماعي إلا ليرد أن تكون دراسة لنفسية واجتماعية، ولا حتى مبحثاً فينومينولوجياً يكتشف عن الذات البديعة.

وليس الأثر موضوعها، كما أنه لا يربط بموضوعها، ولا هو بالنقص لتمام لمتقاعها، كل ما يشغل اهتمامها وتتشدد إنما هو تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الأثار الفردية وتوجهها.

ومن هنا لا تلتصق في الحضريات بالحا على دور الذات البديعة فكانت توجه الأثر وتلشن وحدته. لم يكن هدف حضريات المعرفة تتبع أفكار البشر ومشاعرهم ونوازعهم في اللحظة التي يصيرون فيها خطاباتهم. ذلك أن الحضريات ليست اجتراراً وترواداً لما قيل، وليست نبشاً عن عمق القول وإرادته *Le Voeur Dire*. ولا هي استجلاء لظواهر الاستمرار الذي يربط بكيفية اتصال الخطابات بما يسبقها وبما يحيط بها وبما يلحقها، إنها لا تتروم اللحظة التي تم عليها تكون الخطاب ولا لحظة اندثاره ونلاشه، وإنما ينحصر مرامها في تحديد خصوصية الخطاب وفي إبراز القواعد التي يظلمع لها، كما أن الحضريات لا تسير مقتنية خطوات الانتقال من اللاعلم إلى العلم، من الرواي إلى خصوصية المنظومة، إنها لا تروم البحث في الآراء، ولا تهدف إلى التمييز بين صحيحها وباطلها، وإنما تنزع إلى تحليل الفوارق والاختلافات الكامنة في صيغ الخطاب ووجوهه المختلفة.

إن تقصي تاريخ الأفكار ، البدايات والنهايات ، والعناية بوصف ظروف الاتصال بالبيئة ، واللون العرقي ، وإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ^{١٢٩} .

فالتحليل الأركيولوجي يهتم بالاتصالات ويتشرب الظهور والتلاشي . وبالتالي يميز فوكو حضراته عن تاريخ الأفكار ، الأركيولوجيا تملأ مطلق عن تاريخ الأفكار . ورفض منهجي أسلمته وطرقه ، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر^{١٣٠} .

هذا التاريخ المغاير الذي ابتدعته الفوكوية إنما هو تاريخ الحاضر ، وليس معنى ذلك أن فوكو ينكر التاريخ وينكر له . وإنما هو يستنكر تلك الرؤية للتاريخ ، القائمة على التواصلية وعلى سيادة الوعي والذات ، وهي ذلك يقول : « ليس احتفاء التاريخ ، بل القرائن ذلك الشكل من التاريخ الذي كان يحيل ضمنا وبرمته إلى النشاط التركيبي للذات »^{١٣١} .

يتعارض المنهج الأركيولوجي حتماً ومنهج تاريخ الفكر من ناحية الموضوع وأساليب التحليل . لا بل في المفاهيم ، وحتى في الأهداف ، بوصف الخطاب يعارض ، ومنهجية تاريخ الفكر ... فتحليل الفكر هو دوماً واستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى الجازي . يبحث عما وراء الخطاب . أما تحليل الحقل الخطابي ، فينتج وجهة أخرى مغايرة ، همه الأساسي هو التعامل مع المتلون ككلمة ، قائم بذاته لا يحول إلى مستوى آخر ، والنظر إلى ما هي خصوصيته وتميزه كحديث لا أصول له . وتحديد شروط وجوده^{١٣٢} . هذا التعامل ذاته هو الذي يميز منهجية فوكو في دراسته للخطابي . الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن فوكو يهدف للعودة باستنوار حيدة تقدم تحليلاً جديداً للخطابات ، مختلفاً ومتمايزاً عما يقوم به أي علم لتاريخ الأفكار .

في سبيل المصداقة ، *Naissance de la Clinique*^{١٣٣} ، يرمز فوكو - وهو ما يذكره في مقدمة الكتاب - إلى اختيار منهج جديد مغاير لتاريخ الأفكار الذي يتسم بالنقص واللاوضوح ، إنه « دراسة جنونية تحاول داخل كثافة التاريخي قراءه ذلك وموز التاريخ نفسه » ، وأثناء التمهيد لذلك ينتقد المنهج التقليدي الذي ينحصر برأيه في التأويل والشرح . ويفترض خصوصية وثراء في التفسير ، تتطلب منا أن نتخذ إليها ونجليها لنفاس خصوصية النص بمدى سعة معارف قارئها . فبدلاً من ذلك يقترح فوكو تحليلاً بنوي للخطاب يجاوز اعتبارية الشرح ويعنى بدراسة العلاقات القائمة بين عناصر الخطاب التي تكون في مجموعها نسفاً ؛ ولكن ما دالة مفهوم النسق عندما يقول فوكو : « إنما نعني بالنسق مجموعة من العلاقات تستمر وتتحول في استقلال عن الأشياء التي تربط فيما بينها » . ثمة إذن إمكان اكتشاف ضروب من النظام والتسوية في الخطاب ، بمعنى ينسق الكلمات حتى أنه ذهب إلى افتراض أن نشأة الخطاب الطبي الحديث إنما تعود إلى تنظيم صوري عميق وجديد للخطاب ذاته . ويبرز فوكو النقاب عن « النمط » الخفي الذي يوجه العلوم والتعارف مستكشفاً اللاشعور

نوني، التيارات الفكرية المعاصرة في الفلسفة؟

التكامل في العلم والمعرفة. وما الأركيولوجيا سوى هذا التلحج الاستكشافي. وما التقطع مع الفلسفة التقليدية إلا إغراق لهذا التحول الحاسم في ملامح البحث انطلاق بموجبه عنصر الفلسفة التقليدية وتكون على ذاته لتفتتح أمامه آفاق جديدة.

لا يرى فوكو في موضوعات الفلسفة التقليدية إلا اجترارا أو تكرارا مصلا لمواضيع تحيل كلها إلى الوجود والحياد والسياسة والحرية والالتزام والمعنى... فلا نجد فائرا على التنفس في مناخ فكري خائق كهذا، فكان نطلعه إلى بديل يفتح آفاقا هي الفلسفة. وتحدثت لحظة القطيعة «في اليوم الذي أظهر لنا فيه ليفي ستورس بالنسبة إلى المجتمعات، وجاء لكان بالنسبة إلى اللاشعور. بأن من المحتمل ألا يكون المعنى سوى أثر على السطح، سوى بريق وظلاله إن ما يظرفنا في العمق وما يوجد قبلنا ويسلطنا في الزمان والمكان هو التسق»⁽¹⁴⁾.

أحدثت هذه القطيعة تجسيرا لموضوعات الفلسفة التقليدية ليوجهنا فوكو نحو المفهوم Le Concept، ونحو التسق Le Systéme.

لهم الإنسكان هو التكامل داخل هذا التسق. إنه محدد وهم وميثولوجيا والتكلم هو اللغة- التسق يدرك ذاته بذاته. باللغة ومن حالاتها- مهمة الأركيولوجيا لتعصر إذن هي وصف القول دون إجماع الذات، إن التلحج الأركيولوجي يرفض النزعة الذاتية. ومن ثمة يمكن أن نعدد التمارين في الأركيولوجيا وعلم تاريخ الأفكار- الذي ينحصر في مشكلة الذات، حيث يتكسّف فوكو عن ريف المسئلة الأنثروبولوجية التي يقوم عليها تاريخ الأفكار

يستبعد فوكو أي دور مؤسس للذات في مجال المعرفة، مؤكدا أن الاتجاه نحو لغة تكون فيها الذات متعصبة هو اليوم إحدى السمات البارزة للفلسفة المعاصرة. فلسفة جلوزت فكرة تأمل الذات التوتيتدنتالية (الشمالية) لتتشغل بالذات هي نظورها التاريخي. هذا التاريخ الذي يمدد تاريخ تحولات وقطعيات، وفي هذا نقطة الاختلاف الثانية بين الأركيولوجيا وعلم التاريخ⁽¹⁵⁾.

إذا أقر الفكر الحديث بالتواصلية واعتبر التاريخ مساراً متصلاً يربط بالذات، فالهوية تترك في تاريخ العالم شاح الوهي، وإن روح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه. أما الفوكوية المعاصرة فتقر مبدأ القطيعة والانفصال، على رغم أن القول بالقطيعة والاتواصلية لم يكن اتجاهها فكريا إنشاء فوكو. فقد سبقه إليه نيتشه الذي لا يرى في الوجود صيرورة لا متناهية وإنما كل شيء في الوجود يتكرر باستمرار Le Retour Eternel De Meme.

ويناصر جاستون باشلار (Gaston Bachelard) بدوره مبدأ «القطيعة» والتحول: «إن كل تاريخ الحضارة البشرية شاهد على كذب كل ادعاءات القائلين بالاستمرارية الزمنية»⁽¹⁶⁾.

يمثل مبدأ الطبيعة مبدأ ثابتاً لدى معاصري فوكو من البيويين، لا سيما كلود ليفي ستروس. أما ما يميز الفوكوية عن غيرها فتتمثل في صياغة التحول الإستمولوجي الذي يؤكد من خلاله أن الأركيولوجيا لا تتعارض مع فكرة الزمان بوصفه سبيلاً متدفقاً للأحداث، بل تتضاد مع القول بالتواصلية وبالاستمرارية، وذلك من خلال الانفصال عما Discoursive أو الخطيعة La Rupture.

التحليل الأركيولوجي والتحليل اللغوي

إذا اهتم التحليل اللغوي بالسؤال عن القواعد التي يتكون وفقاً لها منطق ما Discourse، فإن تحليل الأحداث الخطيعة Les Evénements Discursive يعني بالإجابة عن المسألة الفوكوية: «إذا كان السؤال الذي

يطرحه تحليل اللغة يصعد الواقعة الخطيعة، يتعلق دوماً بالقواعد التي وفقاً بنشأ هذا المنطق المحدد، هذه القواعد قد تسمح بنشأة منطقاً أخرى مماثلة، فإن وصف أحداث الخطاب بطرح سؤالاً معيارياً يتخذ الصيغة التالية: ما الذي يجعل منطقاً ما يظهر دون أن يظهر منطق آخر بدلاً منه؟¹³⁴ تكشف المسألة عن التعارض بين التحليل المنطقي للغة والتحليل الأركيولوجي، فالأولى إنما هي إشكال منطقي صوري، في حين أن الثانية هي إشكال تاريخي واقعي. فمقدمة الأولى هي التوافق مع الواقع أو التناغم المنطقي، أما الثانية فتتجهود بالمعارض الخطيعة وغير الخطيعة، يقول فوكو: «إن تحليل العبارات لا يرمم انهوشت شامل جامع ومائع، كالتراو لا قيل، بل يتخذ موقعه ومكانه داخل سمك وكثافة الإنجازات اللغوية... فهو لا يسعى خاصة إلى أن يقوم مقام التحليل المنطقي للخصايها، ولا مقام التحليل النحوي للعمل، ولا مقام التحليل السيكولوجي أو السيميائي للصيغة»¹³⁵.

لا يعني التحليل الأركيولوجي باللغة هي ذاتها ولا بنيتها ولا بمنطقها الداخلي، وإنما هو يرمم وصف أحداث الخطاب في واقعيتها ومعارساتها، ويتعامل عن شروطها التاريخية وعن علاقة الخطابيات المتألفة والفايرة لها. وعلى الرغم من اعتمادهما على وحدات لغوية إلا أنها متمايزتان، إذ يهتد الأركيولوجيا بمحاولة لتأسيس أسلوب جديد في التعامل مع اللغة والخطاب ليس هو التماثل المنطقي وليس هو أيضاً بالتحليل الأنسي، فالتحليل الأركيولوجي يتعارض بدوره والتحليل الأنسي، خاصة في صورته البيوية. يقول فوكو: «على خلاف ما يخصص التحليل البيوي، فإننا لا نعتمد بالإمكانات الشكلية للأنساق كالألف، ولكننا نعتمد بوجود الخطابيات كأحداث لها وظائف وعلاقات وأثر»¹³⁶.

يتعارض التحليل الأركيولوجي وكل تحليل دلالي للخطاب أو النص، وإنما هو يهتم بالخطاب كممارسة لها قوانين نشأتها وانهاؤها وتلاشيها وانتثارها.

لا ينتمي الأركيولوجي الضخايب أو المنطوقات استنادا إلى بنيتها اللغوية، ولا مرادفا للذات المؤسسة لها، بل يضار الخطابية أو المنطوق وفق الوظيفة التي تضطلع بها داخل مجموع ما، الأمر الذي يجعلنا نقرر بمثل البنوية نفسها في المنهج الأركيولوجي الفوكوي، خاصة في موقفه من الذات ومن التاريخ التواصلي⁽³⁷⁾. وما كان مفهوم الأركيولوجيا أن ينجس لولا المنهجية الفلسفية العامة للغة التي استلها البنوية، إلا أن جديد هوكو يتمثل في دراسة اللغة والتاريخ بصيغ الخطاب وأشكال ممارسته، فبمثل التحليل اللغوي عن التواعد التي يتكون وفقا لها منطوق ما، أما تحليل الأحداث الخطابية فهو يهتم بالإجابة عن مسألة هوكو عن سبب ظهور منطوق ما بدلا من غيره كان بالإمكان أن يحل محله، إن طريقة تحليل الخطاب الفوكوي ليست تحليليا لغويا كما هو سائد في الاتجاه الأنتوسوسكوني أو التاوسل كما هو ممارس في الدراسة الألفابائية، فالخطاب الفوكوي لا يقوم على دعائم السنية أو منطوقية، وإنما يتألف من وحدات ذرية هي المنطوقات، ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تشكل بدورها حقولا خطابية تحكمها قوانين التكوين والتحويل. ثم يكس هوكو يروم أبدا تحليل المعاني ووصف بني اللغة، وإنما كان يهدف إلى دراسة الوظائف الختلفة للخطابات في التاريخ، أو ما يسميه بالوجود التراكصي للخطابات ووظائفها في التاريخ.

إن الأركيولوجيا لا تسمى بمصامين الخطاب، وإنما تعنى بما يشكل الخطاب، هي... الوصف للنظم للخطاب باعتباره موضوعا استيعابيا والمنطوق هو... ممارسة معقدة وشمولية تخضع لتواعد وتحويلات قابلة للتحليل⁽³⁸⁾. يمكننا من ثمة أن نخلص إلى القول بأن التحليل الأركيولوجي يتميز عن التحليل اللغوي والتحليل المعاني والتحليل الأسسي، كما أنه لا يمكن رد الأركيولوجيا إلى مجرد منهج تأويلي.

الأركيولوجيا والتأويل

إن التأويل أسلوب من أساليب مواجهة النص العباري وتفسيره عن طريق توفيق المعنى أسلوب من أساليب الكلام بمثابة النص ورعا عنه، أما تحليل التشكيلة الخطابية، فيعني البحث عن قانون ذلك النص، قياس وتحديد صورتها الترميزية⁽³⁹⁾. لا تعني الأركيولوجيا والحال هذه بالدلالات والمعاني، وإنما تروم النفاذ إلى باطن الخطاب، ولا إلى عمق القول وإدراكه، وإنما هي تقف على حرفة الخطاب لا في التمسك والخفي الكامن فيه شأن التأويل، يجعل التأويل من الخطاب أيضا من الدلالة والمعنى، فهو مشحون بالمعنى والهدفية، ويحيلنا إلى الذات كذات مبدعة مؤسسة خلاقة وقضية تكشف عن اللا مفكر فيه، عن المسكوت عنه والمتطفي في الخطاب، أما الأركيولوجيا فتتصير على وصف الأشياء التي قيلت من حيث هي كذلك، كيف ظهرت ولجلت للعيان، وربما نجد مع جيل دلو Gilles Deleuze مقاربة تكشف عن خصوصيات كل من المنهج الأركيولوجي والمنهج

التأويلي هي قوله: «تعارض الأركيولوجيا والتقنيان أساسيين مستخدمان حتى الآن من طرف المؤلفين: التشكيل والتأويل». وبالمثل ما ينتقل المؤلفون من هذه التقنية إلى تلك أو العكس أو يعمدونهما معا في الوقت ذاته. أما فوكو فيعمل لواء مشروع مغاير أتم الاختلاف: الاكتفاء بمجرد كتابة ما قيل والتوقف عندها كوضعية القول أو المنطق⁽³⁷⁾.

على هذا الأساس يتعارض المنهج الأركيولوجي مع المنهج التأويلي. على رغم أن فوكو ينكر هي التأويل بشكل مطلق، هذا التفكير الذي يكشف عن «قتل الأركيولوجيا المنهي» بتعبير دريفوس Dreyfus⁽³⁸⁾. الأمر الذي فرض على فوكو العودة من جديد إلى نهجته. هي دراسة الافتتاحي بـ «الكوليج دي فرانس» Collège de France⁽³⁹⁾ يقول فوكو: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف التقني والوصف الجينيولوجي نوع من التحالف والتلازم والتكامل»⁽⁴⁰⁾.

يرى فوكو تقاربا بين الجينيولوجيا والأركيولوجيا. وهو عكس التأويل الذي ينشد إلى الباطن والعميق «الجينيولوجيا كالأركيولوجيا تهتم بتحليل الخطاب، كما هو بالكيفية التي يمارس بها الخطاب. التأويل لا يقتصر على ما قيل، لا تسعى الحفريات إلى الإحاطة بالإنجازات المنطقية بقية استكشاف عنصر خفي أو معنى خفي بحدوث فيها أو يرى التور خلاصة خلف سطحها البديهي الظاهر. وعلى رغم ذلك فإن العبارة لا تغطي أبدا للرؤية المباشرة. ولا تتجلى بالكيفية ذاتها التي تتجلى بها البنية الكلية أو المطلقة. وعليه فإن العبارة لا صورية ولا منطقية في الوقت ذاته»⁽⁴¹⁾.

إذا كانت مناهج التأويل تعمل إلى التأكيد على أن «الجملة هي التي تفرقت وتفرقت ينبغي حلها»⁽⁴²⁾. فإن المنهج الأركيولوجي هو منهج تعليمي بسيط... يعلم الطالب بأنه لا وجود لشيء وراء النص. غير أن النص يحتوي بين ثباته على معاني صاعدة تمكنه من لا يحصى من الأصول التي يتمثل البحث عنه في أي مسير آخر. فهي النص يمكن معنى الواحد لا في الكلمات بكل تأكيد. بل من خلالها كشبكة ينظر إلى ما وراءها»⁽⁴³⁾.

الأركيولوجيا والجينيولوجيا

تعمل مسألة المعنى إشكالا عظيمة استعصت على الأركيولوجيا مواجهته تماما كمسائل وقضايا أخرى لم تستطع معالجتها كفضية السلطة بمختلف صيورها. إذ إن الأركيولوجيا تتعلق في الوصف التحض الحضارات. وهذا ما

يسمح تعديل فوكو من طريقته في التحليل. فما جديد انتهجي؟

في دراسة الافتتاحي بالكوليج دي فرانس يصرح فوكو: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف التقني والوصف الجينيولوجي نوع من التلازم والتكامل. إن الجانب التقني التحليل يهتم بمنظومات تقليد الخطابات والتقنية. كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتطويع المتعلقة به. وانتقل من باب التلاعب بالكلام إنه يخلق وقاحة مطلقة. في حين أن الجانب

الجنيتولوجي من التحليل يتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب: إنه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء مبادئ من الموضوعات يمكن بصدها أن تثبت أو تنفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة¹². يدفعنا النص إلى أن نتطوع على دلالة مفهوم الجينيتولوجيا Gènesologie عند هوكو، فعلى علاقة نيتشه بهوكو، يهيئ السؤال النيتشوي إلى مفاهيم المعنى والقيمة ليقعنا عند شروط ابتداء الأحكام القيمية، هي أي شروط عمد الإنسان إلى اختراع مفاهيم الخير والشر هذين بنية استعمالهما في حياته، ما قيمة هذين للمقياسين في حد ذاتهما؟ هل أدبا حتى الآن إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور. هل هما عارض من عوارض البؤس والفساد الروحي والاتعاطاة أم ألهما ينعان. بالعكس، من القيمة والقوة والعزم على المعيش والشجاعة والثقة بالمستقبل وبالحيات¹³.

لا ندفعنا المسألة النيتشوية إلى البحث عن تقارب بين نيتشه وهوكو، فليسنا في حاجة إلى تأكيد علاقتهم، فحوكو ذاته لا ينكرها ويعترف بنيتشويته، لكن مرادنا هنا هو أن نحدد المعنى الذي يعطيه فوكو للجينيتولوجيا، وعن جديد الجينيتولوجيا مقارنة بالأكريولوجيا، لأن نتائج لنا جينيتولوجيا القيم والأخلاق والزهو والمعرفة من طريق البحث في الأصل والإصل لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأن عند البدايات، الدلالات بكل تفاصيلها وإضافاتها والاهتمام الدقيق بتبعها وسجلها، وانتظار بزوغ طليعها من غير أشعة وبرجحة الأخر¹⁴. لا تبحث الجينيتولوجيا في الأصل وإنما تكفي بالبدايات. الأمر الذي ينسني بنا إلى اختيار المسحت الجينيتولوجي مبحثا تاريخيا ينمته نيتشه بالحس التاريخي، ولا يتعاضد هذا التاريخ وتاريخ المؤرخين والفلاسفة¹⁵. إذ إنه لا يستند إلى ثوابت، لذا يرى فوكو في الباحث الجينيتولوجي مستخلصا للملاقات، علاقات السلطة والمعرفة والجسد، وفرواق هذا التشخيص جملة من مبادئ:

- تعارض الجينيتولوجيا والطريقة التاريخية التقليدية.
- عدم اعتياد الجينيتولوجيا بالجوهر الثابت، ومجازاتها لكل شائبة.
- فعلى الجينيتولوجيا بالسطوح فلا تشغل بالعمق.

هكذا كان على الفهم أن يتجه بنفسه إلى العمق كائنثقب، أو الحفار، فإن حركة التفسير الجينيتولوجي هي بالعكس حركة جزر نائن مرتفع أكثر فلكثر. يجعل العمق يلتشر فوق بوسوح متزايدة¹⁶. فإن كما نعي بالتأويل التطفل إلى الباطن، وإزاحة الحجاب عن المستر الخفي، ونقصي المسكوت عنه والتفكير في اللامفكر فيه، فإن الجينيتولوجيا ليست تأويلا، فهي تماما كالأكريولوجيا تقوم في الأعمال بقدر ما تقف على السطح، فهي تعتمد إلى تحليل الخطاب كما هو. هذا التمزج نحو السطح لا يتغافل عن حضور رؤية عميقة في كل شيء، كما يكشف عن ذلك فوكو أو يصرح بذلك نيتشه «إن المعاني العميقة والخفية وقسم الحقيقة للعدرة البلوغ وبواطن الشعور الخاصة

هي بدع صرفة، ويمكن أن يجعل شعار الجينولوجيا النقش التالي: اكتشاف ضد العمق والظلمة والداخلية. كما يمكن أن تجعل رابطها العبارة التالية: النعش من الاعتقاد بالهويات التاريخية. فهي ليست سوى أنظمة لصلحة الواحد، فالحقيقة الأصغر التي من شأن الباحث الجينولوجي الكشف عنها هي نمو كون الأشياء بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكون تدريجياً انطلاقاً من أشكال كانت غريبة عنها¹³². هذا التلاقي بين الأركيولوجيا والجينولوجيا يلخصه دريوس ويلينوف في القول: «عندما نحل قضايا معينة، فإننا سنركز على المركز الذي نحتله داخل الصيغة الخطائية، وهذه هي وظيفة الأركيولوجيا... وما أن ينجز عمل الأركيولوجيا حتى يصبح توسع الباحث الجينولوجي أن يتشامل من ماهية الدور التاريخي والسياسي الذي تتبعه العلوم التي يدرسها»¹³³.

يبدو التلاقي واضحاً بين الأركيولوجيا والجينولوجيا إلا أن الجينولوجيا ما فتئت تبتعد عن الأركيولوجيا لتشغل موضوعات السلطة والذات في المجتمع الحديث¹³⁴. وعلى رغم تأكيد فوكو على اعتماده المنهجية الأركيولوجية والجينولوجية، إلا أننا نستشف في تصنيف الأركيولوجيا ضمن الممارسات الخطابية، مرحلة الجنون والعقل والثقة الأكثر من انتمائها إلى مرحلة الممارسات غير الخطابية، السلطة، الجسد...¹³⁵ وبالتالي يبنى هدف الجينولوجيا غير مختلف عن برامج الأركيولوجيا، هدفاً يتناسب وتحليل الخطاب، ألا وهو «إبراز الحدث في صوره ووجدته»¹³⁶.

الآثار الجبراهية في الفلسفة

على رغم أفكار بعض الدارسين لفلسفة فوكو واعتقادهم بأن فوكو قد أعلن موتها بإصلاته موت الإنسان، إلا أن أعماله تفتد المعتقدات وتؤكد على قيمة إمكانية الفلسفة في الفكر الفوكوي، فلا يمكن أن تصور نهاية

الفلسفة، صحيح أن فوكو يناهض الفلسفة التقليدية والأكاديمية المتمثلة في الميتافيزيقية أو البرجماتية أو الوجودية أو الفيلولوجية، ولكن صحيح أيضاً أن فوكو يؤسس ضرباً خاصاً من الفلسفة، فيما جديد فوكو أي شكل جديد من الفلسفة والتي طريقة جديدة للتفكير يؤسس لها¹³⁷.

يتساءل فوكو: «ماذا يعني اليوم القول بالفلسفة، إنه لا يعني تأسيس خطاب حول الكلية مثل هيجل، ولكن ممارسة جملة من النشاطات، الفلسفة اليوم شكل من النشاط يمارس في مختلف الأماكن»¹³⁸. يرد فوكو الفلسفة إلى عمل الفكر ونشاطه أو هي نشاط تحليلي لاختلاف صور الفكر، مثل ما يصير في ذلك، فتعطين في «الترانزيت»¹³⁹.

ينطبع هذا المفهوم مع الفلسفة بوصفها نشاطاً فكرياً، والممارسة الفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر الأمر الذي يجعلنا نعلن عن مولد تصور جديد في العمل الفلسفي، فتصرح بأن فوكو هو مؤسس لاتجاه جديد، فلسفة جديدة، فإفاق جديدة في الفلسفة، إن الفلسفة مع فوكو تتجرد على تقابليتها ومعارفها وتظهر مفاهيمها وأغوارها، وتطلى عن أساليبها وتنزل من عليائها، هينزل

الفيلسوف الفاسي إلى مساحة الواسع. يقرأ فيها كتابه مفتوحاً المسجون والمنشغيات والكتابات العسكرية، متصلاً من حقيقة ما يحدث بداخلها. فهو سائل ما لم يعده الفكر الفلسفي السابق. يطرح موضوعات الجنون والجريمة والجنس... كأنها به هيوط الفلسفة بكل ما هو ليس فلسفة ويعملها. باعتبارها نشاطاً. في علاقة مباشرة مع اللا فلسفة¹²⁷ إن هذا التصور الجديد لنشاط الفلسفة يميز عمل فوكو. ويبرز تلكها على مدى حضور الفينشوية في فكره من خلال ربط الفلسفة بما قال عنه جيل دولوز بما هو غير فلسفي. فتكون نشاطاً فكرياً. وكممارسة فكرية في مختلف مجالات المعرفة والجمع والتاريخ فهو الفلسفة الفوكوية فلسفة متميزة. ويبدو صاحبها مؤسساً لفلس وانهاء جديد في العمل الفلسفي. إنه تصور جديد. فوكوية وأقل حديدان في العقل الفلسفي. أقل يعملنا إلى مسائل وموضوعات لم يعدها الفكر الفلسفي من قبل كعصائية الجنون والجريمة والجنس... وتكشف لنا في الآن ذاته عن منهج متميز في قراءة هذه المسائل. فالأركيولوجيا بوصفها تحليلاً ووصفاً لاختلاف وثائق مرحلة معينة ليست بمنهج جديد ابتدعته الفوكوية. بقدر ما هي بوهنة على قدرة العقل على الجأزة والإبداع. عقل يحارب حتمية الفكر ويرفض التجمد في أعلى الواحد والحقيقة الواحدة. يبتدع الفايور والاختلاف والتميز. فالأركيولوجيا أحدثت رجة للفلسفة التقليدية. حثت على **الفلسفة إعادة النظر في أسس وأركان الفلسفة ذاتها**. لتخلق وضعاً جديداً للفلسفة أوجب مجاوزة التصور الفلسفي التخصيري في تاريخ الفلسفة واستبداله بتصوير يعنى بمعالجة مختلف تناقضات الفكر الإنساني. **فالفلسفة كمنشغ فكري** تستند إلى أطروحة جديدة هي الفلسفة. أيها يكون. **هذه فلسفة¹²⁸**.

لم يحاول فوكو تخلي تاريخ الفكر الفلسفي وإنما يخلق كل فكر لتضمنه الوثائق والأثار المكتوبة. وهذا ما يميز مشروعه الأركيولوجي في المجال الفلسفي. مشروع يقوم على مساهمة نمط العقلانية السائدة في فترة تاريخية معينة. الأمر الذي يقارب بينه وبين أسلوب جون هيوبوليت - Jean Hyppolite. حتى أنه يذكر عنه في درسه الافتتاحي بـ «الكولاج دي فرائض». هذا الرأي. من هنا فيما اعتقد أجري سلسلة من تأثير الوقت. لا في صلب الفلسفة الهيكلية، بل **شعياً** وعلى الفلسفة. كما تصورها فوجل. ومن هنا يكون هيوبوليت قد قلب الموضوع رأساً على عقب. إن الفلسفة بدل أن تتصورها كإبائية قاهرة. ضمن حركة المفهوم. أن تدرك وتتدارك ذاتها. جعل منها هيوبوليت مهمة لا حد لها لشرف على عقل أقل بلا نهاية¹²⁹.

إنه العمل الحشريات. فهي ليست بمنهج طبيعي. بقدر ما هي تصور جديد للفلسفة. إنها فتح في الفلسفة وعق تصور جديد لها. واستناداً إلى طريقة أركيولوجية - جينولوجية يتضح الشروع الفلسفي الفوكوي القائم على دراسة الخطاب كممارسة في علاقة مع مختلف الممارسات الخطابية. تتمحور أعمال فوكو على الخطابات وعلى التكوينات الخطابية. والبحث في علاقتها الخاصة والممارسات غير الخطابية. فالأركيولوجيا من هذا النطلق لا تعمل على التمسك ما قد تم التفكير

فيه، وإنما هي مجرد وصف منهجي للخطاب، غايتها الكشف عن العلاقات بين مجموعات محددة من الممارسات الخطابية وعن هذا حدد فوكو مهمة جديدة للفلسفة بموجب ذلك الفلسفة المعاصرة¹³⁴. وفتح لها أفقاً جديداً، «إن مهمة الفلسفة بوصفها ممارسة فكرية، هي تشخيص الحاضر. وهذا التشخيص يتم عبر الكشف عن اليات السلطة والتميز الجديد في مهمة الفلسفة. كما حدد وظائفها فوكو هو اهتمامها بالحاضر، فالفلسفة نشاط تشخيصي للحاضر»¹³⁵. الحاضر هو المدير والتفكير الفلسفي، أي معنى يمكن أن نعطيه لأن الذي يعايشه؟

كل فلسفة تسأل الحاضر هي فلسفة نقدية. وما ينتقد المشروع الأركيولوجي - الجينيولوجي ويروم مجاوزته، هو كل ضروب الاعتقاد والتلق عليه والقناعات الأيديولوجية والسياسية.

بدعونا فوكو إلى تشخيص الحاضر كما هو، كما دعانا نولشه إلى أن نعيش الحياة كما هي، وكأن اعتماد فوكو بالحاضر يعود إلى نولشه الذي أقنع هذا العهد في الفلسفة، فتكون بذلك الفلسفة في نظرها عائقاً للحقيقة، فالحياة كما هي بلا زيف، الفلسفة نوع من الممارسة الخطابية النقدية التي ترصد مختلف ألعاب الحقيقة¹³⁶.

إن النقد الفوكوي يرتبط بالحقيقة والحرارة على قول الحقيقة، حقيقة علاقات القوى، علاقة قوة بقوة. إنها علاقات الأمر والطاعة، وليس الحاضر الذي تعنى الفلسفة بتشخيصه إلا دراسة نقدية لاليات السلطة، وفق لشع الجينيولوجي - الأركيولوجي، ينهال فوكو عن علاقة السلطوي بالمرمهي. إلا أن تشخيصه للحاضر لا يتجهز على نهج الفكري من السلطوي. وعلى تحرير إرادة المعرفة أو الحقيقة من أشكال الهيمنة معسب، وإنما يهدف لتحرير الإنسان القرد من كل أشكال الاضطراب الذي يلازم الوجود الإنساني. إن هذا الدور والهدف الذين حدداً للفلسفة بإخصهما فوكو ذاته من خلال ما صرح به ديفيدوس ورايموف في قوله: «لا شك في أن أكثر مشكلة فلسفية ثابتة هي مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن في هذه اللحظة الدقيقة. ولا شك في أن الهدف الرئيسي اليوم ليس أن نكتشف بل أن نرفض، من نحن، بحسب علينا أن نتجلى ونتشأن ما يمكن أن نكون عليه حتى نتخلص من ذلك - الإكراه السياسي المزروع، الذي يتمثل في التفريد والتشميل لتزامين ليس السلطة الحقيقة»¹³⁷.

يؤسس المشروع الأركيولوجي ضرباً من الخطاب الفلسفي النقدي والحر يحمل تصوراً جديداً للفلسفة فلا إنسان، مؤكداً أن الفلسفة مشجدة دائماً وأبداً ما دامت تحافظ على موضوعها الأصلي، هذا الإنسان بوصفه ذاتاً مرهدة حرة. وهكذا تبني الأركيولوجيا موضوعاً منهج ورؤية فلسفية وحقل بحث.

1 لم يستعمل فروبنياك دي سوسور كلمة «بنية» - Structure - وإنما استعمل كلمة «نموس» - Systeme - أما كلمة «بنية» فقد جرى تبنيها في أول مؤتمر للألسنية في لاهاي عام 1914، حيث استعملها ترويتسكي ليعرف بها مجال الفونولوجيا - د. زواوي غورا: «مفهوم البنية» المداخلة (مجلة فلسفية لمنى بالقاهنيم والمداخيل) السنة 2002، عدد 4، الرباط - المغرب، يونيو 1999، ص 92.

راجع: Ferdinand de Saussure: "Cours de Linguistique Générale", Paris (payot) 1969, p.30 - 31.

2 انطلاقا من النموذج القوي أو التوتوتوتيقي قدم لنا لومي ستروس أبحاثا رائدة في مجال الأنثروبولوجيا L'Anthropologie الاجتماعية والثقافية شملت على وجه التحديد نظم القرابة والأساطير في المجتمعات البدائية. د. محمد علي الكرقي: «دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر» (دار المعرفة الجامعية) الإسكندرية 1994، ص 117. وقد استلهم لومي ستروس أفكار جاك لاكان المحلل النفسي الفرويدي الذي أقر، بتدريج، بالهوية التي استحدثها بعض أفكار الأنثروبولوجيا البنيوية في إضفاء لمعانيها. هذا الاهتمام المشترك بالأبنية اللا وامية التي يبعث عنها كل من ستروس ولاكان، الأول في مجال الأسطورة الشفوية، والثاني في مجال الفكر السردي. إدوت كروبول: «مصدر البنيوية» ترجمة جابر عصفور، (دار صفاء الصباغ) الكويت 1992، ص 14.

3 فالبنوية لا تكفي عن كونها محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموما، والظاهرة البشرية خصوصا من وجهة نظر البنية. د. طاهر وكري: «مشكلة البنية أو أبنوية» على البنية» (دار مصدر لطباعة) القاهرة 1997، ص 92.

4 لا بد لكلمة أن تكون القاسم المشترك الذي يفسر في مختلف حركات السياسة والتحليل النفسي والفكر الأسبي، وهو يؤكد: «لاكن» على أهمية الكلمة قبل أن يصبح علم اللغة البنيوي أداة الجرد في تحليل الواقع، وتأكيد دورها في التحولات المرجحة قبل القوية. وذهب إلى أن الكلام هو أكثر العناصر حسما في التحليل النفسي. إدوت كروبول: «مصدر البنيوية» ص 37.

5 حول آثار ميشيل فوكو راجع: «الدراسات الفرنسية» عبد الحامد جولو في تونس، Mme Kmar Mehari - Ben Daria: "L'Impossible Biographie?", in "Les Cahiers de Tunisie", Numéro Spécial - Pouchet - en Tunisie", no 149 - 150, 1989, p 3.

6 يجعل فوكو في حركة العلوم حركة مسئلة عن كل قصد إنساني، فهي تتعد غلط بقولها إنها الخاصة بها وترفض أي دور القضاة الإنساني، فيحصل دجاج: مقال «بنية» - Structure - الموسومة الفلسفية المغربية (معهد الإنماء العربي) بيروت، ص 199.

7 ميشال فوكو - «الكلمات والأشياء» Les Mots et les Choses، ترجمة فريق الترجمة بدار الفكر الإنماء القومي، (بيروت) تحت إشراف مطاع عسدي، 1990، ص 241.

8 على زعم أن الخطاب مبدأ موحّد للظواهر الإنسانية والظواهر الطبيعية وغير الطبيعية، فليس له من مبدأ سوى شروط وحدته الداخلية وهذا يعني ما يقوله البنيويون لما يشارون إلى التوضيح وتأكيد الفكرة على الأجزاء. محمد علي القيسي: ميشال فوكو - «تكنولوجيا الخطاب» المجلد - المخطوطات على التجميع» (سراسر للنشر) تونس 1995، ص 28 - 29.

9 وهذا ليسم الأركيولوجيا، بالقرع مما قاله فوكو عن التوليد، أبعد مما تكون عن التسلطات الشفوية وهذا ما يؤكد فوكو نفسه عندما يصرح بأن تحليل الوحدات الخطابية، وإن كان تحليليا تجريبيا، غير لا يلبث بعبارة

مواضيع البحث

عن كل تأويل ويعدّاه عنه. القيدو المحررات، إن من معها ومساها أكثر عنها متجها تأويليا. عبد السلام بن عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر - محاوره الفلسفية"، (دار فؤاد للنشر) الدار البيضاء، المغرب 1991، ص 71.

ميشيل فوكو مفهوم الأركيولوجيا، L'Archéologie du Savoir، ترجمة الطاهر غريور، الناشر، سلسلة الثقافة، عدد 8، الرباط - المغرب، مايو 1991، ص 128. كشف لنا فوكو عن زمان آخر هو الزمان الأركيولوجي. إنه زمان بلا أصول ولا ماهيات. زمان لا يطق إلا التصاحات الطقافية. عبد السلام بن عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر"، ص 78.

ولكن كانت الأركيولوجيا محروقات فليس لأنها حيولوجيا. إنها لا ترجع إلى أصل قاهر. وإنما تأخذ موضوعها الأرشيف، فهي وصف الأرشيف نفسه، ص 78.

ميشيل فوكو "محرمات المعرفة"، ترجمة د سالم باقوت، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ص 37.

المرجع من المحرمات بعد اكتشاف الأسس الأساسية في ثقافة ما، من حيث تحديد وتحكم اللغة وتضامنها الإثباتية ومصادرها الثقافية والسياسية وطرقها وأثرها، معارساتها. وهذا يدلّنا أن هذه الأسس هي التي تحدد ما يمكن التحريم، وتسير النظريات الفلسفية والفلسفية. السيد ولد إيه، "التاريخ والمثلية لدى ميشال فوكو"، (دار الكتاب العربي)، بيروت، 1991، ص 84.

ميشيل فوكو "الكلمات والأشياء"، ص 78.

عادة ما يند علم الأركيولوجيا شيئا من فروع التاريخ أو العلم الذي يؤرخ للغة به. وأصبح د عبد الوفاق الدوي، "صوت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر - فوكو، ميشال فوكو"، (دار الطليعة)، بيروت، 1997، ص 17. فالتاريخ الذي تعنيه الأركيولوجيا لا يمتدّ بحدّ ذاته إلى التعاقبات الزمنية. ولذلك تصف الأركيولوجيا المعرفة، من التاريخ الفلسفي المعرف، فالأولى كشف عن صفة القوانين الثقافية داخل ثقافة من الثقافات، والثاني معرّف سرد بعينه الواقع والأحداث والمآلي. هاجر عصفور، "عصر البيروقراطية"، (دار فؤاد للنشر)، الدار البيضاء، 1991، ص 37.

ذلك ما صرح به ميشال فوكو بعبارة "Le Monde"، (العالم، الباريسية)، 2 مايو 1974.

M. Foucault: "Reponse au Cercle d'Epistémologie", in Cahiers pour l'Analyse, Paris, 1968, no 9, P.19.

د عبد الوفاق الدوي، نفسه ص 174 - 180.

ميشال فوكو "محرمات المعرفة"، ص 178.

الأركيولوجيا، يصح فوكو -Y- النظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، Document، ولا تعدّ علامة أو إشارة تعيّل إلى شيء آخر. بل تعيّل بالخطاب في حد ذاته بوصفه لغة الحرة، "محرمات المعرفة"، ص 178. إن اعتماد فوكو بالخطاب بمعناه هو إدراك ما يتضمّن لغة عن علاقات وممارسات تصبح وثيقة، أو بناء ممارسات أخرى، دج الكيسي، ميشال فوكو، ص 71.

ENTRETIEN: "Michel Foucault", Exploire son dernier Livre", in "Magazine Littéraire", no 28, 1969, P.18.

هذهما اختار فوكو عبارة أركيولوجيا - للتمييز عن تاريخ الأفكار. إنما كان وفيها قطع على الرساء لتبنيته. الذي، حول استعمال التاريخ من مصدر الوثائق الثابتة، وتخليص معلومات الوحي والأكاديمية. أصبح معرّلا

- يهدم مفاهيم الواقع، والهوية، identity، أ. ويكرس الاختلاف والاتصال. على التناقض المضمون
الاستمرارية والوحدة والمقاومة بقيمة النظريات المعرفية. السيد رشيد أباد «التاريخ والمعرفة لدى ميشيل فوكو»
ص ٩٦.
- 17 ميشيل فوكو «مخبريات المعرفة» ص ١٢٦.
- 18 نفسه ص ١٢٦.
- 19 نفسه ص ٥٩.
- 20 نفسه ص ٢٩.
- 21 M Foucault: "Naissance de la Clinique. Une Archéologie du regard médical". Paris
(GUP), 1963.
- 22 M Foucault: "La Quinzaine Littéraire", 5 mai 1966, P 13
- 23 التاريخ عند فوكو لا يعني له، ولتجاوز هذه المقولة صيغة حاسمة: إن التاريخ لا «معنى» له، هذا لا يعني أنه
يحدث أو غير متناهي، إنه على العكس من ذلك معقول ويجب أن يحل محل في أصل جزائريته. فهو إن ذلك
يجب أن يتم حسب منهجية الممارسات والإستراتيجيات. محمد الشويخ «الثقافة والمسلطة» دراسة في
الفكر الفلسفي المعاصر، دار المطبعة العربية، ١٩٩١، ص ٧٢.
- 24 د. زكريا إبراهيم «بين الاتصال والانفصال» مجلة العربي، عدد ٩١٢، يوليو، ١٩٩٦، ص ٧٢٩.
- 25 إن الأركيولوجيا ليست مجرد فكرة إرهابية بل هي مفهوم يتناول منهجاً للأبحاث، بل هي منهج فكرة التاريخ المتعلق
ومنهج مفهوم الفال الموروث وأحد من أهم نتائج المنهجية الاتصال أو الانفصال أو التفتت أو التفتت أو التفتت.
وكما تجمع على أنسب منهج عند فوكو «منذ الوصال» متعلق «التأريخية بين العلم والفلسفة» عند ميشيل
فوكو (دار المعارف) القاهرة ١٩٩٩، ص ٩٤.
- 26 ميشيل فوكو «مخبريات المعرفة» ص ٢٧.
- 27 المطالب عند فوكو تشكلت نتيجة من «المعلومات» Esthétique. وهي تركيبات لطيفة تتعدد وفق العلاقات
الثابتة في مجال الثقافة، وهو مجال ديني. عبد العزيز الكيادي «المعرفة والمسلطة» عند ميشيل فوكو من
خلال كتابه «في لغة المعرفة» «الترانيمات التوسعية» عند جاك - فوكو في تونس، عدد ١١٩ - ١٥٠، ١٩٩٩،
ص ٩. القابض نفسه على كتابه «المعرفة والمسلطة» (الأسئلة الجامعية للدراسات والبحوث) بيروت، ١٩٩١.
- 28 ميشال فوكو «مخبريات المعرفة» ص ١٠٩.
- 29 Raymond Bellour: "Le Livre des Autres", Paris (Ed de L'Honné) 1971, P.117
- 30 انظر د. الزواوي يوزا «مفهوم الشطط» في سلسلة ميشال فوكو (الجلسة الأولى لثقافة) القاهرة ٢٠٠٠، ص
١١٩.
- 31 في «الخطوط» Franco، ج. إنساني من الخطاب. فهو الوحدة الأولى للخطاب، وعلاقتها بالخطاب كعلاقة
الجزء والكل، غير أنه يصير من الخطاب كونه يستلزم أن يستلزم بذلك نفسه ص ٩٦.
- 32 M. Foucault: "L'Archéologie Du Savoir", Paris (Gallimard) 1969, P 183, 274
- الأركيولوجيا وهي تسمي بأن الباحثين دراسة الخطاب العربي كظاهرة موضوعية معزولة ومستقلة عن كل
سياق خارجي، لا تهدف إلى التفرع نظرية خاصة جديدة في المعرفة أو في النهج العلمي، د. عبد الوكيل
الدواوي «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر» ص ١١١.
- 33 ميشال فوكو «مخبريات المعرفة» ص ١١٤.

- 33 جيل دالوز، «المرقعة والمنطقة - مدخل لقراءة فوكو»، ترجمة سالم بوموت، (التركيب الثقافي العربي)، بيروت - الدار البيضاء، 1988، ص 21 - 22.
- 34 هيربرت دريغوس وويل رايونوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، Ua Passions Philosophiques، تعريب جورج أبي حسان، مراجعة مطاع الصندلي، (مركز الإبداع الثقافي، بيروت)، (2 كتاب)، ص 519.
- 35 ألكي هذا الترس بتاريخ 2 ديسمبر 1989.
- 36 حول دروس ميشيل فوكو، 1980 - 1987 - وأصبح ترجمة محمد ميلا، (دار توشاق للشؤون الدار البيضاء - المغرب)، 1988، ص 9.
- 37 ميشيل فوكو، نظام الخطاب، في «جيتا لوجيا المرقعة»، ص 9.
- 38 ألكي، (دار توشاق)، الدار البيضاء - المغرب، 1988، ص 9.
- 39 ميشال فوكو، «حقائق المرقعة»، ص 127.
- 40 جيل دالوز، «المرقعة والمنطقة - مدخل لقراءة فوكو»، ص 21.
- 41 M. Foucault: "Histoire de la Folie à l'Age Classique", Paris (Gallimard) 1972, P.206.
- 42 ميشال فوكو، نظام الخطاب، في «جيتا لوجيا المرقعة»، ص 9.
- 43 فورتريك ميشال، «مدخل الأفعال وفلسف La Géologie de la Morale»، تعريب محمد فليسي، (المجموعة الثقافية للدراسات والبحوث والتأليف، بيروت)، 1988، ص 9.
- أحد الكائنات مثل سلوكه بالكون، في قرآن، عام 1973، يذكر من جهة «البيولوجي الجديد» الذي استلهمه من كتابات تيلشر، وفي مقدمة، على نفس ما فعله في «جيتا لوجيا الأركيولوجي القديم».
- الجواب الوضعية والتكوينية للدراسات والتطبيقات والكيانات السليوية، التي لعبت دوراً مهماً وأفعالاً هي تأسيس الدراسات المعرفية التي ارتبطت بها كل من العلوم الطبيعية التي عرفت تحت مسمى «علوم الإنسان» - وخصوصاً على الكندي - «طريقة المرقعة والمنطقة عند ميشال فوكو» - (دار المرقعة الثقافية) الإسكندرية، (2 كتاب)، ص 9.
- إن فوكو لم يكن يعد نفسه بأنه واحد في حقل العلوم الإنسانية، وذلك لعدم أسبابه أبرزها هو أنه لا يشترك تلك العلوم والفلسفة العلمية، باعتبار أنها لم تكن بعد بعد ميدان البحث العلمي. لا لأنها لم تطبق للفكرين الرئيسية، بل لأنها وكبرت موضوع بحثها على السطح التعريفي للإنسان، تاركاً على حدة عدد أجنبي الذي يكمن في ذاته المعنوية اللا شعورية، ولبط الشارلي «الكلمات والأشياء» الفيلة التوسعية للدراسات الفلسفية، 1 مايو 1987، ص 121.
- 44 ميشال فوكو، «جيتا لوجيا المرقعة والتأليف»، في «جيتا لوجيا المرقعة»، ص 9.
- 45 إن الأركيولوجيا، حتى إن كانت تأسس على الفصل الجيتا لوجي بين البداية والأصل، ولكن بالعمليات الأصول وثباتها فهي لا تهتم إلا بما هو حقيقي، ولا تلتزم داخل الخطاب نفس عاتقها بطلت من قبيلتها كما لو أنها على الإنصاف به. عبد السلام بن عبد العالي، «الأسس الفكر الفلسفي المعاصر»، ص 23.
- 46 نفسه، ص 39.
- 47 نفسه، ص 117.
- 48 دريغوس ورايونوف، ميشال فوكو - مسيرة فلسفية، ص 519.
- 49 د. التزوي، «مقدمة» «مجموع الخطاب في فلسفة ميشال فوكو»، ص 121.

- ٢٥ راجع د. القزويني بطون، نفسه ص ٢٢٩.
- ٢٦ ميشيل فوكو، «الجنسية والجنس والتاريخ»، ص ٩٦.
- ٢٧ لقد بدأ تحول فوكو نحو الجنسية والجنس منذ نظام الخطاب. مؤكدا فيه أن الجنسية والجنس تتكامل مع «الأركيولوجيا» ويتم عملها، ولكنه أصبح أكثر بروزا في كتابه «تاريخ الجنس والجنسية والجنس». وقد ظهر تحول فوكو الحاد في كتابه «الترابعية والخطاب» Surveiller et Punir (١٩٧٥). وفي الجزء الأول من «تاريخ الجنس» Histoire de la Sexualité (١٩٧٦) حيث أعطى الأولوية لفصلية الجنسية والجنس.
- ٢٨ د. مصطفى القزويني، «موت الإنسان»، ص ١٤٨.
- ٢٩ M. Foucault: "Entretien avec Paolo Caruso", in "Mimesis", Traduit Par Christian Luzzi 1969, P.13.
- ٣٠ رسالة منطقية فلسفية، Tractatus Logico - Philosophicus. وقد كتبها باللغة الألمانية بعنوان: Logisch-Philosophische Abhandlung. نُشرت بهذا الاسم عام ١٩٢١، ثم نُشر في ثلاثين عدداً إلى الاسم اللاتيني الذي صوّف به بعد ذلك وهو "Tractatus" بناء على اقتراح جورج مور (G. E. Moore).
- ٣١ استخدم الفلاسفة التحليل كمنهج في الفلسفة وماركته من ذلك توسيع المشكلات الفلسفية، فأصبح مفهوم الفلسفة لديه هو أنها مجرد توضيح للأفكار من طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه الأفكار.
- ٣٢ بدليل أبحاث فلتشستين إيليند أيرلوي، التحليل المتواصل المتعاضد والفضلي، وهي طريقة أخرى منها الوصول إلى نتائج متكاملة. (٢٩٩٠) سبيل في تفهيد الحقيقة المباشرة من الفكر الفكري التحليلي، ومجانب ذلك غمد إلى بحث كريمة بدائل الحقيقة البديهية انطلاقاً من تقنية أمثلة تصف ظاهراً لغوية عامة وأخرى خاصة، معتمد التاريخ والفكر المنطقي، واستعارات في الجدولة، حوارات مستطاة في الفكر الألفي المتعاضد (دار الطليعة) بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢.
- ٣٣ Gilles Deleuze: "Dialogues", Paris (Ed. Minuit), 1990, P.209.
- ٣٤ M. Foucault: "L'Age d'Or de la-Lettre de Cachet", in "Diogenes", 13, P.83.
- ٣٥ ميشيل فوكو، «نظام الخطاب»، ص ٢١٩.
- ٣٦ Angèle Rœmer Mariette: "Michel Foucault, Archéologue et Généalogie" Paris (Librairie Générale) Paris (Librairie Générale Française) 1985.
- ٣٧ Gérard Perrot: La Presse de Tunis, 2 avril 1967 sur "Le Structuralisme".
- ٣٨ Jeanette Colombel: "Michel Foucault, La-Charte de la Mort", Paris (Ed., Odile Jacob), 1994, P.61.
- ٣٩ د. جوس بر إيليند، «معمورة فلسفية»، ترجمة جورج القزويني، ص ١٩٢.

البنوية هنري أم متلوجة؟

د. الزواوي، بغور^(*)

مقدمة

عما إن صدرت الأعمال الأولى للبنوية في منتصف الستينيات، من القرن العشرين، حتى انتهت دراسات نقدية متمحورة حول سؤال مركزي، ما تلك بطرح في كل نقاش وحوار حول البنوية وهو: هل البنوية منهج أم محتوى؟ شكل أم مضمون؟ طريقة أم نظرية؟⁽¹⁾ ولعل ما زاد في طرح هذا السؤال هو أن مؤسسي ودعاة البنوية يؤكدون ويعتبرون في كل حديث ونقاش على أن البنوية منهج علمي ولا علاقة لها بالنظريات الفلسفية والأيدولوجيات الشمولية. ومن هنا جعل خصومها ولقائدها على التاكيد على أنها نظرية وليست منهجا، ولها أيدولوجية جديدة بل وحتى ثقافة وسياسة إعلامية⁽²⁾.

وحتى لا تكرر الأطروحات البنوية والأطروحات المعادة لها، فإننا سنحاول مناقشة السؤال من جهة تاريخ وبنية العلوم والمعارف، وذلك من خلال تعشي إيسيمولوجي لغوي، يتضمن لنا الدراسة التاريخية والمعرفية والتفعية للسؤال، وعليه نتحتم علينا أن نلجأ إلى البنوية من الخارج والداخل، من التاريخ ومن البنية، من اللغة والواقع وفي ضوء التطورات والتحولات التي عرفتها هذه الحركة ضمن الحركة الفكرية العالمية.

ولأن هذه الحركة واسعة وتشمل أعمالا فكرية عديدة ومعقدة، فإن أي إجابة عن السؤال لا تراعي شروطا أساسية وخاصة، المشتركة والنموذج والوقف النظري، فإنها ستواجه مشكلات الاختزال والتبسيط والتعميم التي ترفضها البنوية والبحث العلمي عموما. من هنا فإن تقديم

(*) قسم الفلسفة جامعة سطيف - قسنطينة - الجزائر

النيوية: تصور أم منهجية؟

دراسة إستمولوجية تعمل على مناقشة البنية المعرفية والنموذج المعرفي قد يساعد على إعطائنا تلك المقدمات وتقديم إجابة موضوعية. طالما أنه ما إن نخرج في تحليل السؤال حتى نطرح علينا مجموعة من الأسئلة التي لا يمكن أن نلغي عنها صفة العمومية ومنها: ما المقصود بالنيوية؟ هل هناك نيوية واحدة أم بنيويات وبأي معنى؟ ما العلاقة المعرفية بين المنهج والمحتوى، وبين المنهج والنظرية. وبين الشكل والمضمون؟ وما علاقتهما في النيوية؟ ومن الناحية المنهجية هل يسمح الحديث عن النيوية بشكل عام أم هل من المفيد النظر إلى سؤال المنهج والمحتوى على ضوء علم من أعلامها ومجال من مجالاتها؟ وماذا يعني الحديث عما بعد النيوية؟.

لا شك في أن النيوية ليست منهجاً مطبقاً بطريقة واحدة. فمما يقدم به «إيلي ستروس» يختلف عن «بارت» و«التوسمير» و«هوكو» و«لاكان» ولكن هناك التشترك بينهم كأولوية البنيوي على التاريخي. وأسيطة اللغة على الواقع. وأهمية تأثير المنهج في النظرية والشكل في المحتوى. كما أنه ليس هناك نظرية واحدة ولكن هناك مواقف مشتركة كالوقوف من الذات ومن اللغة ومن التاريخ... إلخ. من هنا ضرورة العمل على إظهار المبادئ المنهجية والنظرية التي تدور إليها كل نبوية. وعليه فإننا في الوقت الذي نسعى فيه إلى التعميم نقتصر على التعميم. مركزين تحليلنا على النموذج الأمثلي الذي استعملت به النيوية. وبذلك تكون قد فُتحت متخذي إستمولوجي والمعرفي: إستمولوجي من حيث إظهار المبادئ والأسس التي تقوم عليها البنية المعرفية من حيث تحليل النموذج الأمثلي للنيوية. والنموذج المعرفي كما ندعاه في أسطر هذا مقال في التفكير من المقادير الفكرية والعلمية في مرسا وأوروبا. وذلك منذ منتصف التسعينيات. وإن هلسونجا من وزن «موريس ميردوني» قد بدأ تدريس محاضرات دي سوسير عند هذا التاريخ^١. واستمرت المناقشات إلى منتصف التسعينيات من القرن العشرين. حيث ظهرت تملاج السنة الجديدة كالتسايفات التوليدية والتحويلية والإستمولوجية التي أسست لما يسمى بما بعد النيوية وفلسفات ما بعد الحداثة.

لقد كانت النيوية. ومنذ بدايتها. حركة علمية واسعة شجعت العديد من العلوم والمجالات المعرفية. وطرحت منظورات جديدة لاختلاف القضايا التي كانت الفلسفات السابقة. في ذلك الوقت. تعمل على تبنيها كمسائل المعنى والحقيقة في الظواهرية والتأويلية. ومسائل التاريخ والأيدولوجية في الماركسية ومسائل الذات والالتزام في الوجودية. ومسائل العلم وتاريخ العلوم في الإستمولوجية. كما اقتتحت هذه الحركة بما صاحبها من حركة علمية داخلية وخارجية. وما أدت إليه من إعادة التفكير في العديد من نظرياتها. وذلك بعد أحداث مايو ١٩٦٨. التي أقررت اتجاهات جديدة سميت بأسماء مختلفة: ما بعد النيوية. البنية الجديدة. ما بعد الحداثة. الأركولوجيا. الجينولوجيا. الغرامولوجيا. الملائمة الجدد... إلخ^٢.

ومن بين الدراسات الأولى التي خصصت للنيوية. والتي حملت عنواناً يحمل أكثر من دلالة. وهو: «ما النيوية؟» حيث نقرأ تعريفاً لها مفاداً: «إنه إذا كانت كلمة النيوية تعني شيئاً معيناً أو

تستجيب الشيء ما قلنا، تعني طريقة جديدة في طرح وتفسير المشاكل في العلوم التي تناقش العلامة: طريقة بدأت مع إسهامات دي سوسير^(١٢). وعليه فإننا يجب أن نفهم أولا المعاني الجديدة للكلمات التي نستخدمها، ومن هذه الكلمات التهج والمحتوى وكيف يجب طرحهما. فهل هناك منهج واحد، وهام أم هناك مناهج متنوعة متوزعة بين الدين والموضوعات هل نحن ما نزال في زمن النعالي والكلي كما طرحته الفلسفات السابقة، أم أننا دخلنا في زمن فلسفات التنوع؟ وهل هناك أصلا بنوية ومنهج ومحتوى بنوي؟ وهل البنوية منهج أم فلسفة؟ وهل هناك بنوية واحدة أم بنويات مختلفة؟ أليس هناك على الأقل بنويتان: شكلية وتكوينية؟ وكيف تحولت البنوية إلى مجال لطرح مختلف المشكلات المعرفية والفكرية السابقة عليها؟ إنها استكشاف تراجمت وظهور البنوية^(١٣).

هناك من يعرف البنوية بطورها هـ: شاعت اسم البنوية لتجتمع علوم العلامة، وأنظمة العلامة^(١٤). هنا ما ينطبق على الواقع الأنتروبولوجية، وأن ما نضبط منه البنوية هو في طرحها للعلاقة بين الدال والمدلول، وعليه فإن ما يميزها عن غيرها هو أنها لا تعالج الموضوعات بشكل مباشر، أي لا تقوم وفق النظرية المعرفية لموضوع الإشراك، لأن جديد البنوية يكمن في العلاقة التي تقيمها بين الدال والمدلول، وعليه فإن تعريف البنوية يتصل بـ «كل ما له علاقة بالعلامة الذي يستعمل أن يكون علما»^(١٥).

هذا وقد برزت البنوية كترشح منهجي وطبيعي من خلال أعمال إرنست ستروس^(١٦) ١٩٠٨م. فقد كان كتابه «الأنثروبولوجيا البينية» ١٩٠٩م محاولة مسيحية للكشف عن الأنسبة العقلية الكلية العميقة. كما تتجلى في أنظمة القراءة والأنسبة الاجتماعية الأكبر، ناهيك عن الأدب والفلسفة والرياضيات والأنماط النفسية اللاواعية التي تحرك السلوك الإنساني. وعند ذلك الحين اتخذت البنوية أشكالا متنوعة في النظرية والتجريب على السواء^(١٧). وأشد تأكيد هذا في كتابه الثاني «الفكر المتوحش» ١٩٦٢م، حيث انتقد بشدة وجودية «سارتر»، الوجه البارز للفكر والثقافة الفرنسية في ذلك الوقت، من هنا يؤكد العديد من الدارسين للبنوية، أنها هي لبني ستروس^(١٨). وإذا كان عصبها قد انتهى فإن أعمال لبني ستروس البنوية ما تزال تتخلل الفكر الفرنسي وتساهم في صياغة «ما بعد البنوية» أو البنوية الجديدة^(١٩).

من هنا يصبح القول أيضا، إن البنوية تعد جزءا من تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر، وإنها مثلت بدلا فكريا لحقبة تاريخية والمطسفات فرنسية، منها مثل الماركسية والوجودية، ومحاولة جديدة لفهم التاريخ والمجتمع والثقافة على ضوء العلوم الإنسانية. ولقد «انطوى هذا اسما على تسليم مؤداه أن الاستخدام الناجح لطرائق الكشف عن القوانين العامة للغة، وما يتعمل بذلك من كشف عن القوانين التي تحكم علاقتها بمختلف مجالات النشاط الإنساني، تتكون

البنية غير الوضعية؟

انساقه من البنية عقلية مفترضة. وقد أثارت هذه الطبيعة البنوية اهتمام مجموعة من الفكرين وحفزتهم على تشييد مذاهب بنوية كاملة خاصة بهم، هي مقابل مذاهب أخرى مضادة، مما كان له تأثيره في الحياة السياسية والاجتماعية الفرنسية⁽¹⁾. إن هذا الوصف للقدم من قبل «كيسرول» يؤكد أن النموذج ومنهجه قد انبأ إلى نظريات وحتى إلى مذاهب، وترتب عليهما مواقف سياسية وفلسفية.

وعلى رغم الاختلافات الكبيرة التي فصلت بين زعمائها، إلا أنها تبقى حركة تجمعها بعض الأصول المشتركة، مثل اللغة أو بعض المصطلحات ذات الجذر اللساني والاهتمام بالرمزي. وبحقول صعبة داخل العلوم الإنسانية، ويلقوف المنهجي القائم على تفسير الظواهر والحوادث على أساس لزامي، وهو ما أدى إلى أن تكون موضوع نقد من قبل الكثير من الاتجاهات الفكرية. وإذا كانت البنوية قد هوجمت هجوما عنيفاً من قبل أفكار كسبية، خاصة في علاقتها بالتاريخ، ومن الوجودية في علاقتها بالنفس، فإنها قد وجدت سنداً كبيراً من تيار كان يبدو - حتى ذلك الحين - تياراً هامشياً في الفكر الفرنسي، ولكن كان يعمل كل عوامل القوة النطرية. ويقصد بذلك التيار الإستيمولوجي الذي أسسه «بانشلار» وميلتشيه وكوتلغيم، وكما وجدت الدعم من مدرسة الحواريات التاريخية الهامة كثيراً بملافة التاريخ بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وبما سيمسى لاحقاً بالتاريخ الجديد⁽²⁾. وهكذا، وعلى رغم التروافد التاريخي والعلمية والقائمة العديدة والمتوزعة لبنوية، إلا أنها ظهرت كأنها نتاج الفكر الفرنسي الخاص، وستعرف انتشاراً واسعاً في أوروبا وأمريكا والعالم، وتصبح حركة تشمل مختلف ميادين العلم والثقافة، خاصة ميادين العلوم الإنسانية. واستطاعت بسرعة كبيرة أن تقدم نفسها على أنها الطريقة المثلى لتطوير وتحسين وتجديد العلوم الإنسانية.

أولاً: في إستيمولوجيا الفكر والمحتوى / المنهج والنظرية

لتعدد الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية، أهمية إستيمولوجية لأنه يتصل بمشكلة تأويل الأشكال المعرفية، كالتشكل الرياضي للمعرفة والتشكل البيولوجي أو الاجتماعي... إلخ. وخاصة إذا علمنا أن «شكل

الموضوعات العلمية، يتلاق مباشرة طيلة هذه العلوم»⁽³⁾.

وتاريخياً نجد أن كلمة البنية انبثقت عن كلمة معادلة لها هي كلمة الشكل، سواء في علم النفس «الجسطلات» أو في الفن الأدبي عند «الشكلانيين الروس». لذا وجب تصحيح الصواب المنهجي بين البنية والشكل، وعلاقة ذلك بطبيعة المنهج البنوي، هل هو منهج شكلي أو ليس كذلك؟ ثم لاحقاً تعدد العلاقة بين المنهج والنظرية على المستوى المعرفي، وبما لا شك فيه أن «كانط» كان أول فيلسوف فكر في أشكال المعرفة، وحاول أن يضع إشارات أو ضوابط تتم بها

المعرفة. وإذا كان من غير الممكن أن تفصل القول في هذه المسألة المهمة ضمن الضروري أن نشير إجمالاً إلى اهتمامه بأشكال المعرفة، وكيفية حصول المعرفة، وعلاقة البنيوية بشكرو، وخاصة عند ليفي ستروس.

يتحدد الشكل عند كانط في مقابل المادة، وشكل المعرفة هو: «القانون الذي يفرضه الفكر على المادة»⁽¹⁴⁾. مثل الأشكال الخاصة للحساسية كالزمان والمكان بوصفهما «القانون الأساسي للحركة الموضوعية والذاتية للمادة»⁽¹⁵⁾. لذلك كله اعتمد «كانط» بأشكال المعرفة العلمية وذلك في كتابه «مقد العقل الخالص». كما ارتبطت علاقة الشكل بالمحتوى في البنيوية انطلاقاً مما طرحه «الشكلانيون الروس»⁽¹⁶⁾. يقول ليفي ستروس: «إنني أؤكد على أن البنيوية الحديثة - ومن ضمنها الفلسفات الشبيهة - ما هي إلا اعتماد الشكلانيين الروس»⁽¹⁷⁾. فهل هذا الاعتماد بالامس كذلك مفهوم الشكل؟ يحدد «الشكلانيون الروس» مفهوم الشكل باعتباره وحدة ديناميكية وعلمية لها معنى في ذاتها خارج كل عنصر إضافي⁽¹⁸⁾. والفارق بين هذا الفهم والفهم البنيوي هو كما يقول ليفي ستروس: «على عكس الشكلانيين البنيوية ترفض أن تعارض المفهوم بالحدود. أو أن تعترف بأسبقية الأول على الثاني. هاشكل يتحدد بالمادة المتبادلة له. في حين أن البنية لا تتلصق بمحتوى. ذلك أنها هي المحتوى ذاتها»⁽¹⁹⁾. قد يكون الشكلانيون يعممون الشكل في مقابل المضمون. لكنهم ينفقون في أن الشكل طريقة وهذه مع البنية المدان محتوى واحداً. ف البنية لا محتوى لها خارجها عنها. إنما هي المحتوى ذاتها (أو على الأقل تنظيم منطقي من حيث هو خاصة من خصلتس الواقع)⁽²⁰⁾. فالبنية إذن هي المحتوى ولكن ليس أي محتوى. إنما المحتوى الوجود داخل تنظيم منطقي. أي التنظيم الشكلي أو الصوري. فشرط البنية إذن هو هذا التنظيم الشكلي. والبنية من الزاوية اللغوية ما هي إلا بنية التنظيم. هذا التنظيم ذو طبيعة منطقية. أي أن البنية طبيعة شكلية.

وجديد البنيوية يكمن فيما يقول «أوزياس» في التصور شبه الأرسطوطاليسي للعلاقة بين الصورة والمادة. بحيث تكمن أصالة البنيوية في طريقة تصورهما لأشباط الصورة والمضمون. ولكن البنية على خلاف الصورة أو الشكل. فإنها ذات طبيعة موضوعية. يقول ليفي ستروس: «إننا مضطرون إلى تصور البنى الاجتماعية كموضوعات مستقلة عن الوعي»⁽²¹⁾. ومن هنا فهي تكون خارج المدرك وعلمية له. فهي إذن ذات طبيعة كانتية. كما أوضح ذلك «مول ريكور» الذي يرى أن البنية تشبه القوالب الشبيهة التي يفرضها «كانط» على المعرفة⁽²²⁾.

إلا أن هناك وجهاً آخر لمسألة الشكل والمحتوى. وهو العلاقة بين المنهج والتظيرية. ففي إطار نظرية المعرفة تتحدد العلاقة التي تربط المنهج بنظرية المعرفة في إطار علاقة الذات بالموضوع. فإذا كانت نظرية المعرفة تناقض مسألة الحقيقة ومسألة كيفية مواجهة الذات للموضوع. فإن هذه المسائل تحيلاً مباشراً إلى المنهج. لأن علاقة المنهج بنظرية المعرفة تقوم أساساً على نوع

المنهجية النظرية أو المنهجية؟

العلاقة التي تجمعها نظرية المعرفة بين الذات والموضوع، وطبيعة تلك العلاقة، التكون مادية أو مثالية، تجريبية أم عقلية... إلخ، كما تتحدد في إطار الأدوات التي تستخدمها الذات للتعميل المعرفة، هل هي أدوات ومناهج عقلية أم تجريبية، مناهج استنباطية أم استقرائية... إلخ. ويتصل المنهج بالإستيمولوجيا من خلال ما وضعه «لااندر» من العلاقة بين الإستيمولوجيا والمنهج، حينما عرف الإستيمولوجيا بأنها الدراسة النظرية لمبادئ العلم، أما المنهجية فهي العلم الذي يدرس المناهج المختلفة للعلوم، ومن هنا فإن المنهجية تفترض سابقا دراسة لتاريخ مناهج العلوم، وفي هذه الحالة تكون الإستيمولوجيا علما لاحقا للعمل العلمي، لكونها تفترض مسبقا تاريخ العلوم وبالمضبط تاريخ مناهج العلوم، وعليه فإن العلاقة التي تقوم بين المنهج والإستيمولوجيا تتحدد في كون هذه الأخيرة تمثل الدراسة النظرية لتاريخ من المناهج، وهذا هو الخط المنهجي الذي حاولنا التباحث في هذه الدراسة.

ويظهر الجانب الإستيمولوجي للمنهج في دراسة علاقة المنهج بالنظرية، حيث يستند كل منهج إلى نظرية معينة. فالنظرية تائقض العلمي ضرورية وأساسية للمنهج، فإذا كانت المناهج تتعمل بإنتاج المعرفة، والمعرفة تعني معرفة قوانين ظاهرة ما وصيافاتها نظرية، من أجل فهم وشرح تلك الظاهرة، لذا فالعلاقة قائمة بين المنهج والنظرية على المستوى العرفي، وهو ما يطرح قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية، أي النظرية تفسر عن الحقيقة، والمنهج هو الوجه للممارسة الإنسانية، العلاقة بينهما نظريةية لا بد من منهج مناسب لتلك النظرية، فالمنهج والنظرية يشكلان وحدة، والعملية المعرفية تتم من خلال التأثير القائم بين النظرية والمنهج والحقيقة الموضوعية، ولهذا فإن تطور المنهج والنظرية يتم من خلال تفاعلهما والحقيقة الموضوعية. ويمكن التفريق بين النظرية والمنهج في أن، «النظرية متكاملة، وبالتالي مغلقة، أما المنهج فهو في حالة بحث عن العناصر الثابتة، مما يجعله في حالة انفتاح، إن المنهج على الرغم من لرباطه الأكيد بإطار نظري معين... يتمتع بانفتاح طبيعي يسمح له بالانتماء بطابع الاستقلالية النسبية عن النظرية»⁽¹⁾.

إن، فالعلاقة بين المنهج والنظرية قائمة، مع اختلاف في الطبيعة المعرفية لكل واحد منهما، فإذا كانت النظرية تعبر عن نظام من الأفكار، لشرح وفهم قضية معينة، فإن المنهج أداة للبحث. وإذا كانت النظرية مغلقة وتتعلم بموضوع معين، فإن المنهج مفتوح وقابل للتطبيق في مجالات مختلفة. لذا فإن الاستقلالية بين المنهج والنظرية هي استقلالية نسبية، فإذا كانت النظرية ذات طبيعة كلية ووظيفة تفسيرية، فإن المنهج يقتصر بعيدا عن معين، ووظيفته أنه يمكننا من الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التي تعبر عنها نظرية جزئية أو كلية، علمية أو فلسفية. إن هذه العلاقة التي تربط المنهج بالنظرية هي علاقة في إطار النظرية العامة، لأن هنالك علاقات أساسية وخاصة العلاقة بين المنهج والأيدولوجيا، ذلك أن المنهج في لرباطه بالنظرية يتعدى

جوانبه المعرفية والعلمية، ليبرز مسائل فلسفية ونظرية، أو أيديولوجية ثقافية، مسائل فلسفية، تتعلق بالمشاكل النظرية التي تخص المعرفة وإمكانات الوصول إلى الحقيقة وطرق التحقق منها، استناداً إلى منهج معين. أما المسائل الأيديولوجية أو الثقافية فتتعدد في كون المنهج يرتبط بعقيدة تاريخية، أي بمعطيات علمية ومعرفية متعددة وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة، مرتبطة أساساً بالذات العارضة. وبماضماره نتائج مرحلة تاريخية، فإن المنهج موجه إلى حل مشاكل تلك المرحلة ذات العلاقة الاجتماعية والعلمية على السواء.

وعلى هذا الأساس، تظهر نسبية المنهج وضرورة تغييره من مرحلة إلى مرحلة. وهي هذا المسائل يرى «باشلار» أن كل منهج هو منهج ظرفي، ولن يصف البنية النهائية للفكر العلمي، فإذًا «لأن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها»¹، وإذا كانت تلك الظروف التي تحكم في علمية أو لا علمية منهج من النتائج، ذات طبيعة موضوعية فإن استغلال هذه المعطيات وتأويلها وطرح الأسئلة المناسبة لها هي من مهمة الذات العارضة. والذات العارضة في العلوم الإنسانية ليست معزولة عن التقلبات الاجتماعية والحاجات المعرفية والثقافية للمجتمع ككل، أو لطبيعة أو هيئة اجتماعية خاصة. وهي هذا المستوى يتقاطع العلمي والأيديولوجي في صياغة المنهج، كما تظهر أبعاد العلمية والأيديولوجية. حيث يتجلى البعد العلمي مع التطورات العلمية الجديدة، وبذلك يكون المنهج دائماً في حالة **إثراء وإغناء** لمبادئه العلمية، وأما البعد الأيديولوجي فيظهر في تعريض المنهج **لنقد الفلسفي** وهذا المنحى فإن المنهج البيولوجي مشروط بجملة من التطورات العلمية والحاجات الاجتماعية القائمة أساساً في محاولة إيجاد حل لأزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية في فرنسا، والتي سيطرت عليها النظرة الروحية والمثالية كمحاولة «سارتر» إقامة علم نفس خرافعي، على سبيل المثال.

ثانياً: من البنية إلى المنهج البيولوجي

لتطبيق هذه المقاربات الإستمولوجية لمسائل الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية على البيولوجيا، يجب في اعتناصنا طرح جملة من الأسئلة منها: ما الخلفية العلمية للمنهج البيولوجي وما العلاقة التي تربط مفهوم البنية بمنهج

يسمى بالبيولوجي وهل هناك منهج بيولوجي بالمفهوم العلمي للمنهج؟

1. في الخلفية العلمية للمنهج البيولوجي: إذا كان اعتماد المنهج البيولوجي على الأستقنة مجرد توسط، لأن الأستقنة حققت شروط الطبيعة، فإن هذا لا يعني أن المنهج البيولوجي يعمل النتائج المنهجية المحققة في العلوم الطبيعية، يقول لافي ستروس: «إن البيولوجيا تريد أن تكون منهجاً علمياً دقيقاً، يعالج النتائج المتبعة في العلوم الدقيقة، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية، وذلك بتحليل هذه الأخيرة والكشف عن ارتباطاتها الموضوعية، ثم إعادة

البنية البنيوية أو البنية؟

تركيبها هي منظومة كلية جديدة أسس من بنائها الأولى، يتيح لنا تبين طبيعتها الخفية^(٢٦). فالمنهج البنيوي- في اعتماده على المنهج الطبيعية، إنما وكز أساسا على نظرية المجموعات، تلك النظرية التي تسمح بدراسة العلاقات بين أجزاء ومضامير المجموعة، وتحليلها ثم إعادة تركيبها من أجل الكشف عن البنية الخفية للموضوع. وكذلك باللسانيات، يقول ليفي ستروس: «إذا كان هذا المنهج ينتمي إلى طريق التحولات التي تفسر جزءا من قوانين المجموعات الرياضية، إلا أن نموذجها المباشر هو علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة وذلك:

١. لأنه يدرس موضوعا عاما، إذ لا يوجد مجتمع بشري دون لغة.
٢. لأن منهجه متشابه، أي أنه يمكن اتباع المنهج نفسه في دراسة أي لغة قديمة كانت أو حديثة، مدنية أو متحضرة.
٣. لأن هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون والتخصصون^(٢٧).

هذه هي إذن الأسباب التي جعلت من اللسانيات نموذجا للمنهج البنيوي، وهذه الأسباب هي الكلية باعتبار أن اللغة نجدها في كل المجتمعات، سواء كانت قديمة أو حديثة، ولاعتمادها على جملة من المبادئ كالتماثل والتماثل... الخ. والمنهج البنيوي في استقائه إلى نموذج اللسانيات يرجع إلى كون اللسانيات تشمل العلوم الطبيعية أو الدقيقة. نستخلص من هذا أن اعتماد النموذج الأسلي مجرد توسط بينها وبين العلوم الإنسانية، وأما في الفلسفة فإن الماركسية والتحليل النفسي والإثنولوجيا تقوم بالنموذج الذي تقوم به البنية، وهو «أن نطهر، في نظر هذه المبادئ الثلاثة، معناه وأن نرجع واقعا إلى واقع آخر، إذ ليس الواقع الحقيقي ذلك الواقع الأكثر تحليبا وبروزا، كما أن من طبيعة الحقيقة ألا تتجلى إلا بنوارها غداء^(٢٨). إذن إضافة إلى الألسنية والعلوم الطبيعية يستفيد المنهج البنيوي من مبادئ الثلاثة الماركسية والتحليل النفسي والإثنولوجيا لأن هذه المبادئ الثلاثة تعتمد على خطوة أساسية هي من طبيعة البنية، ومن أسس المنهج البنيوي- وهي أن البنية منطقية، لا شعورية، لذا وجب التحليل والبحث عن الباطن، دون التوقف عند ظواهر الظواهر- وعلى هذا الأساس عرف ليفي ستروس البنية، مقوله: «البنية الأساسية هو أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي بل إلى التماثل الموضوعية بمقتضى هذا الواقع- وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متمايزين جدا، بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا، أفصص مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية. إن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية، إذ لا يمكن بأي حال إرجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي يتسنى ملاحظتها في مجتمع معين^(٢٩).

يؤكد هذا التعريف على خصائص أساسية منها:

١ - البنية غير الواقع التجريبي، وإنما هي النموذج المستمد من هذا الواقع، فالبنية تُعرف عليها انطلاقاً من نماذج معينة.

٢ - هناك اختلاف بين البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وهذا عكس ما تراء «البنائية الوظيفية»، كما نجد هذا عند إدوارد كليف براون، في أعماله، كما يقول عنها ليفي ستروس: «تدور البنية الاجتماعية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع معين». فالبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية هي المنظور البنائي الوظيفي واحد، في حين أن البنية الاجتماعية ليست هي العلاقة الاجتماعية هي المنظور البنوي، إنما تتألف البنية الاجتماعية من العلاقات الاجتماعية.

٣ - البنية متخفية غير مرئية، باطنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية *Intelligible*.

٤ - تشكل البنية نموذجاً، خاصاً قابلاً للتطبيق على مسائل إثنولوجية *Ethnologique* مثوية. وتنتهي إلى أشكال تحليل بنوي، مستمدة في مجالات أخرى.^(١) فالبنية أداة منهجية.

٥ - تتمثل الخطوة الأساسية في الكشف عن البنية في النموذج المبني، والبنية هي نظر ليفي ستروس حاضرة في الموضوع لكنها متخفية، واكتشافها يقتضي تدخل الملمع وتركيبه يحتاج تفصيح عن بنية الموضوع، فعالية النماذج - بتعبير آخر - هي الانفصال عن البنية وإبرازها.

٦ - كل هذه الخصائص تؤكد أن البنية عند ليفي ستروس لا تعمل بالواقع المحسوس، بل بالنماذج التي تنشئها انطلاقاً من الواقع. وهو ما يحتمل استنتاج أن البنية لا تتعد استقراتها كما يقول «ريمون بودون» أي عن طريقة المقارنة والملاحظة وذلك لأنها بناء رياضي^(٢) ومعنى هذا أنها ذات طبيعة ذهنية عقلية رياضية. لذلك يجب النظر إلى البنية بالعنصر الرياضي، أي باعتبارها «مجموعة من العناصر المجردة، تقوم بينها علاقات متبادلة»^(٣). وتعبير آخر: البنية لا تخبر المحتوى التاموس للموضوع العلمي، بل تخص لغة العلم، لذلك فإن البنية الأساسية لهذه البنية هي الشكلية.

إن تعريف ليفي ستروس بواقعها في مقارنات ليس من السهل فكها، فأولاً: البنية هي بنية الشيء الواقعي من أجل إدراك العقلاني، الذي هو مسيرة هذه البنية. والبنية، فالفيد ليست شكلاً ولا محتوى، بل هي المحتوى ذاته، وكيف تكون كذلك؟ وأما تغيير عن تنظيم منطقي، لذلك يعتقد أن الوصف الذي قدمه «دور» لهذه المقارنات له ما يبرره، وخاصة من حيث إن البنية كما يقول: حقيقة دون أن تكون واقعية، مثالية دون أن تكون مجردة^(٤). ولكن هناك من يرد هذه المقارنات إلى محاولة ليفي ستروس تجاوز النزعتين التحريمية والعقلية، وإن كان ذلك بإلقاء الذات والإبقاء على الموضوع، فالذات تشكل عقلية معرفية كما سبق ذلك، كما يرى «بول ريكور» أن حضور مفهوم البنية عند ليفي ستروس نجد هذا عند «كاستل» فالبنية تشكل هي العالمتين إطاراً معرفياً وأنطولوجياً. وإن

المنهج النيو-البيولوجي

كان الفارق يكمن في مفهوم البنية عند ليفي ستروس الذي لا يعيد إلى الذات بل يتألف مع كل ذات. بعكس «كنط» الذي يرى أن القولات ذات طبيعة دائرية⁽¹⁾. على هذا الأساس نستطيع القول إن المنهج النيو-بيولوجي يستمد معناه من مفهوم البنية. وهو ما يسمح لنا بمناقشة سؤالنا الثالث وهو: هل المنهج النيو-بيولوجي منهج علمي، ولكن بعد فحص أولي لبعض معناه الأولية؟

ب. في المنهج النيو-بيولوجي يقوم المنهج النيو-بيولوجي، كغيره من المناهج العلمية، على جبهة من الخطوات والقواعد والبادئ التي تكون نظامها المفاهيمي، والتي يعتمد عليها في تحليل الموضوعات. ومن هذه الخطوات، على المستوى الأنثروبولوجي، القيام بالملاحظة والتجريب، ثم التجريب على النماذج المستفادة من الملاحظات، ويستلزم التجريب على النماذج شروطاً أساسية. أولهما: معرفة كيفية رد فعل النموذج تجاه الوقائع، وإذا علمنا أن النموذج هو أساساً إطار نظري لتعريف الوقائع، عرفنا أن كيفية رد الفعل هذه لتجسد أساساً في قدرته على أن يكون جامعاً ومحدداً للوقائع. وهذا طبقاً للمصطلح الذي يجب أن يتمتع بها النموذج، والشرط الثاني الذي يتطلبه التجريب على النماذج هو المقارنة، أي مقارنة النماذج التي تصاغ انطلاقاً من الوقائع المراد دراستها. وتعتمد هذه المقارنة، أساساً على الوضوح والبساطة والواقعية. وهذا ما يؤكد أهمية التجريب في المنهج النيو-بيولوجي وأهمية تجديد المنهجية، باعتبارها تعرية قائمة على النماذج، وهذا نظراً للملائمة المصنوعة بين البنية والنموذج كما بينا ذلك، إذن، الملاحظة والتجريب، عنصران أساسيان في المنهج النيو-بيولوجي. وهذا ما يبرهنه ذلك «بيولوجي» وهو ما جعل «هينسكي» يقول: «إن المنهج النيو-بيولوجي يعيد إنتاج المنهج التجريبي» وأصله تكمن في نفعه للمنهج التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال العلوم الإنسانية⁽²⁾.

وعليه فإن المنهج النيو-بيولوجي يعيد تقليداً وضعياً مشهوراً في فلسفة العلوم، تقليداً يقوم على التمييز بين مرحلة الملاحظة ومرحلة التجريب، أي إعادة إنتاج النزعة الاختيارية والتجريبية في العلوم الإنسانية. هذه النزعة التي انتقدتها بشدة الإثنوسمولوجيا المعاصرة، وخاصة عند «بافلوف» الذي رفض تبسيط العملية المعرفية، إلى مجرد ملاحظة وتجربة، فإلهاها مرحلة الوصف والتركيب في الأنثروبولوجيا النيو-بيولوجية. والتي يعبر عنها بمرحلة الإثنوغرافيا ومرحلة الإثنوسمولوجيا، وهو ما يؤدي إلى القول بأن قيام المنهج النيو-بيولوجي على هذين المستويين لا يقتضيهما أصالة، بقدر ما يكشف عن إشكالية التماثل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، التي يعيد إنتاجها من جديد. وإن أصالته تكمن في بناء النموذج، والفرض الأساسي للخطوات المنهجية، التي يعتمد عليها المنهج النيو-بيولوجي من ملاحظة أو وصف وتجريب أو تركيب وبناء نماذج. هو الوصول إلى البنية والكشف عنها⁽³⁾. ولدراسة بنية الموضوع يجب تطبيق جملة من المبادئ منها:

١. أسبقية الكل على الأجزاء، إذا كانت البنية تشترط الكلية، فإن هذه الخاصية أظهرت مبدأ منهجياً. هو النظرة الكلية إلى الموضوع، والتي تشترط منطقياً أسبقية الكل على أجزائه، ولقد

اعتمد ليفي ستروس على هذا الابدأ في تحليلاته منذ كتابه «البنى الأولية للقرابة» لا من هنا كان يرى في أسس القرابة إلا كيانات تخضع لهذا أسبقية الكل على الأجزاء⁽¹⁾. فالكلية ما هي إلا نسق من الوحدات، لذلك فإنها تتساوى والنسق، وهذا نظرا إلى ما يوفقه النسق من نظرة كلية وأسبقية الكل على الأجزاء⁽²⁾.

٢. أسبقية العلاقة على الأجزاء، يرتبط مفهوم البنية بمفهوم العلاقة داخل نسق معين، فما بهم النهج البنوي ليس الأحداث ولا الكلمات في عزتها، ولكن العلاقة التي تقوم بين تلك الأحداث أو الكلمات. من هنا يرى ليفي ستروس أن خطأ الموسيولوجيا التقليدية والأسبقية التقليدية، هو أنهما نظرنا إلى الأنقاط وليس إلى العلاقات بين الأنقاط⁽³⁾. وعليه فإن العلاقة مبدأ منهجي في دراسة الظواهر. والبنوية كمنهج هي قبل كل شيء، التحليل الواسعي للظواهر بغية اكتشاف العلاقات بين العناصر المكونة لهذه الظواهر⁽⁴⁾.

يقول ليفي ستروس: «إن ما هو أولي هنا ليست الأسر. هذه الحدود المتشعبة، بل العلاقة بين هذه الحدود، وإن تفسيرها آخر لا يستطيع تحليل تحريم زنا المحارم Prohibition de l'inceste، التي لا تشكل العلاقة الخالصة، هي جانبها الأعم. سوى شجرة طبيعية لها، واضحة حيناً ومخفية أحيانا أخرى»⁽⁵⁾. لقد أسفحت العلاقة، بوصفها مبدأ منهجياً، خدمة علمية كبيرة لهمم مشكلة القرابة في المجتمعات السماوية بدائية. وليس ستروس في اعتماده على هذا الابدأ، استطاع أن يتجاوز الكثير من المشكلات التي ينظر إليها القرابة، وذلك بتحليل التمييز الذي على أساس إبرائه العلاقة القائمة بين حدود أرضه في أب- ورج وزوجة، أم- ورج والبنات، وفي إطار العلاقة القائمة بين تلك الحدود التي يحكمها قانون تحريم زنا المحارم.

٣. مبدأ المحاينة، إن الدرس الأساسي الذي قدمه دي سوسير هو أن اللغة نسق منسق. إذا فهو يرفض كل تأويل خارجي لغة أو شرح تاريخي، فالبدأ الأساسي عنده هو أن اللغة نسق لا يعرف إلا قانونه الخاص. فاللسانيات الداخلية تهتم بالأنساق الداخلية للغة، في حين أن اللسانيات الخارجية تهتم بالمؤشرات الخارجية. ومبدأ المحاينة في اللسانيات يقتضي دراسة النسق اللغوي هي ذاته من دون العودة إلى تاريخه، ولا إلى علاقته بمحيطه. يستمد ليفي ستروس هذا الابدأ ليتأكد على أن كل موضوع قابل للتحليل يجب أن يؤخذ باعتباره نصفاً مغلقاً غير قابل لأي تأويل خارجي⁽⁶⁾. ودراسته للأساطير باعتبارها أنساقاً متغلقة تؤكد لهذا الابدأ، أي يجب الاعتماد على بنية الآخر، وليس على بواعثه وعلاقاته الخارجية. فمهمة الطريقة البنوية أن تعطي الدراسة الذاتية نوعاً من معقولية الفهم، الذي يقوم مقام معقولية الشرح، الذي يبحث عن الأسباب⁽⁷⁾. يتطابق مبدأ المحاينة ومبدأ الفهم والتزامن، فهو يهتم بالشبه ذاته. بعيداً عن علاقاته الخارجية وأصوله التاريخية، أي كل ما يدخل في إطار العوامل الخارجية ليعتني فقط بالموضوع ذاته. لذا تتناهى المنهجية البنوية مع كل منهجية تاريخية. ليتفق بذلك للنهج البنوي

مع اتجه الوضعي. ولكن مبدأ المحاينة باعتماد على تحليل الموضوع في ذاته، والتفلقه عليه، يطرح الجنوى من العمل العلمي والمثاقفة منه، وهو نقد سبق للشكلائين الروس أن قدموه في صورة نقد ذاتي والأمر نفسه فيما يتعلق بمبدأ السيفاقية.

1. مبدأ العفوقاية: إن اليلدين سالفه الذكر، تؤدي إلى هدف أساسي هو اكتشاف البنية، ذلك أن طبيعة البنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية ولا توجد على السطح أو على مظاهر الأشياء، لذلك يرى إيلفي مشروس أن الخطوة العاسمة في اتجه البنيوي هو: «أنه من أجل تعيين الواقع يجب حذف المعيش»¹¹ فما ينبغي التحلي عنه هو المعيش والعيشاني، الذي ندرکه مباشرة على المستوى الفينومينولوجي، أما ما يجب الاحتفاظ به فهو الواقع، لأن في الواقع تكمن البنية، لذا يجب اعتماد مبدأ العفوقاية، من أجل الكشف عن هذه البنية، وعليه فإن اتجه البنيوي، الذي يهدف إلى البحث في الخصائص التفرقية Differential، التي تكون البنية المنطقية في شكل منطقي، مدعو دوماً إلى استعمال منطقي ذي طبيعة شاقية أو دازمواجية، Le Logique interne ما دام المنطق دائماً ذا طبيعة عقلية، إن هذه الطبيعة الازدواجية أو الشاقية تظهر، في الواقع، على عدة مستويات، خاصة في أعمال إيلفي مشروس ومنها:

- أ. المستوى الفكري: جامد/مرطب.
- ب. المستوى الشكلي: فارغ/ممتلئ، داخلي/خارجي.
- ج. المستوى اللغوي: موق/محب، فني/مجرد.
- د. المستوى الفصلي: محس/شكل، دال/مداول.
- هـ. مبدأ التزامن والتعاطف: بما لا شك فيه أن هذا المبدأ هو الذي ميز البنيوية بشكل عام، واتجه البنيوي بشكل خاص، وأعطاهما أبعاداً معرفية ونظرية، فمبدأ هذا المبدأ؟ من المعلوم أن هذا المبدأ يرجع إلى مؤسس الأكاديمية البنيوية الحديثة، دي سوسير، ويعني مبدأ التزامن زمن البنية وعناصرها في منطق مطلق، من هنا فالتزامن يفرض الثبات وإيلفي الحركة، يفرض المحاينة وإيلفي التاريخ، يرتبط بما هو متكون، بما هو ناجز، بما هو مكتمل، ولا نستطيع فهم التزامن إلا في ضوء مفهوم التعاطف، ومفهوم التعاطف ثانوي، يتدخل حين تتعرض البنية لخلل في بنيتها، كأنعدام عنصر مثلاً وإحالة عنصر آخر، لذا فإن التقابل قائم بين التزامن والتعاطف، ما دام الأول يفهم بالثبات والثاني يفهم بالتغيير والتعاطف، يقول إيلفي مشروس: «إن التعاطفي والتزامني يتعارضان، وذلك لأن الأول يفهم بأصل الأشياء ومكوناتها، في حين أن الثاني يفهم بالنطق الداخلي للشيء»¹² Le Logique interne، فالتعاطفي هو الدراسة التاريخية، الدراسة الشاقية على البحث في أصل الأشياء ومكوناتها، في حين أن التزامني هو البحث في بنية الشيء، أي الطبيعة المنطقية للشيء، نجد هذه الفكرة مصنوعة كذلك في كتابه «الأنثروبولوجيا البنيوية» والفكر المتوحش¹³، وإيلفي مشروس على وعي تام بهذا التقابل وما يطرحه من

مشاكل معرفية ومنهجية، لذلك، يدعو إلى إقامة تاريخ بنوي، يكون الخطوة التي ينتهي فيها التعارض بين التزامن والتعاقب.

ولقد تعرض هذا التبدل إلى كثير من النقد والتعديل، بل لا يخفى إن قلنا إن تلك البنيوية إجمالاً كان وما يزال ينطلق من هذا التبدل، ومؤسسو هذا المنهج أنفسهم، شعروا بنقص هذه الطريقة، وأحسن مثال على هذا محاولة ليفي ستروس إقامة تاريخ بنوي للتعاقب على ثلاثة وضوح ميداني التزامن والتعاقب. «يجد الأنسبون اليوم أنفسهم مضطرين إلى اعتبار التحليل البنائي مجرد أن في دراستهم، وإلى إعادة إدخال أن التاريخ وأن الذات، كاشفين بذلك عن حدود البنيوية كمنهج، وكما بالأحرى حدود البنيوية كأيديولوجيا حصرية»⁽¹²⁾. وهذا ما عبر عنه «جاكوبسون»، أحد مؤسسي المنهج البنوي، بقوله «تجلى النزعة التزامنية المبالغة الآن أشبه بوجه لكل نظام لزامي يتضمن ماضيه ومستقبله اللذين هما عنصران البنويان اللذان»⁽¹³⁾. فاللتزامن إذن وهم، ذلك أن الظاهرة لا تتخرج عن تاريخها ومن ظروفها وتكونها، وإذا كانت اللغة تسمح نسبياً بدراسة التزامنها، فإن دراسة الظواهر الاجتماعية تتطلب الربط بين التماسي والتعاقبي. أما القول بالتزامن فقط فيبدو أنه يشكل نوعاً من المصادرة على المطلوب، إذ كيف يمكن عوّل الظاهرة عن تاريخها، لو أنها وزمانها، وهي جزء من تلك التاريخية والأنية والرمزية.

على أن هنالك مشكلة إستراتيجية تخرج نفسها على ضوء هذا التحليل وهي: ما العلاقة بين تلك الخطوات التي يقوم عليها المنهج البنوي والمبادئ التي يستند إليها ضمن الواضح، أن خطوات المنهج البنوي تقوم أساساً على التجربة، أي على نوع من استعادة المنهج التجريبي، في الوقت الذي يقوم فيه على مبادئ منهجية، ذات طبيعة عقلية، ألا يشكل هذا تناقضاً واقعاً أن البنويين، وخاصة ليفي ستروس، قد أشاروا إلى الطبيعة الأزدواجية للمنهج البنوي، وعبروا عن ذلك بقولهم إنه منهج التحليل والتركيب أو منهج الفهم والشرح، أو منهج التخرج والارتداد، إن هذا الطرح المدام لطبيعة المنهج البنوي لا يساعدنا في حل المسألة، من هنا وجب تقديم بعض التوضيحات، منها أن اعتماد المنهج البنوي على التجريب بعينه علينا أن نفهم أولاً المقصود بالتجريب، والذي قلنا عنه إنه تجريب على نمّال، وذلك بعد عملية الملاحظة ووصف الموضوع وفي ميدان علمي كالأنثروبولوجيا، فإن التجريبي بمادى مرحلة البحث الميداني، الذي يقتضي الملاحظة والتجربة، التي هي هنا تجرية على نمّال، يقيّمها الباحث على جملة الوقائع التي لاحظها ووصفها، فالتجريب وبناء النماذج هما إحدى المراحل الأساسية في البحث الميداني⁽¹⁴⁾.

وبعد هذه المرحلة يقوم الباحث اعتماداً على المبادئ الأساسية للمنهج، بتحليل موضوع بعينه، وهذا يعني أن مرحلتي الوصف والتحليل متكاملتان، يكشف عن هذا التكامل، كذلك، طبيعة البنية ذاتها، فمن أجل إدراك البنية، يجب التغلب أبعد من الواقع المعطى، أي الكشف عن الواقع

العقائبي الباطني، أي يجب المرور من مرحلة الملاحظة الوصفية والطاهرية، إلى المرحلة التركيبية العقلية، التي بها أو بواسطة تكشف عن البنية. من هنا يرى ليفي ستروس أن الطبيعة الجوهرية للمنهج البنوي: «إنه تدرجي *Progressive* وارتشادي *Regressive*، أي إنه في الوقت الذي يتدرج فيه من الملاحظة إلى التجربة إلى النموذج للوصول إلى البنية، يترك ذلك بتفكيك تلك البنية وتحليلها إلى عناصرها ومكوناتها وعلاقاتها»⁽¹⁾.

إن هذه الصفة، التي يتميز بها المنهج البنوي، جعلت من باحثه هي «ليبنسكي» تسمي المنهج البنوي بالمنهج الجدلي المتعرج *Dialectique enverne* (191)، وذلك لكونه يقوم على جدل الارتفاع والملاحظة والبدآن العقلية، أو على جدل التدرج والارتداد، أو جدل التحليل والتركيب. ومن هنا أيضا يرى «بودون» أن المنهج البنوي ما هو إلا منهج يقوم بتحليل الشيء ثم تركيبه، وذلك من أجل الحصول على المفاهيم الباطنية الكامنة في الشيء. وإذا كانت هذه التوضيحات تبين أن العلاقة قائمة بين المستوى التجريبي والمستوى العقلي للمنهج البنوي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما طبيعة هذه العلاقة؟ إن العبارات التي تصف المنهج البنوي بـ «منهج التحليل والتركيب» والارتداد والتدرج، أو الجدل المتعرج، تعكس من جهة، طبيعة عملية للمنهج البنوي، أي أنه كغيره من المناهج ينتج بسلطة ذات طبيعة إجرائية بحثية. ولكن البقاء على هذا المستوى من التحليل، يخفي الطبيعة الأساسية للمنهج البنوي، وهو كونه يقوم أساسا على الطبيعة بين الواقعي والعقلي، وهذا ما اكتشفه عنه ميهو، وبطبيعة الحال، فإنه يفسد الطبيعة التكاملية، أو ما سمته «ليبنسكي» بالجدلية المنووعة. يحل محل الجانب العملي، أما الجانب النظري المعرفي، فيعكس تلك التناقضات المهيمنة للمنهج البنوي، التي تقوم على منطق ثنائي (أزدواجي)، هذا المنطق لا يدرك العلاقة المتبادلة، وإنما يتوقف عند التقليل، لذلك فإنه لا ينقل وراي «ليبنسكي» في هذا المجال، وذلك لأن الجدل - وبأي معنى - يقوم أساسا على العلاقات الباطنية، وليس على التناقضات الشكلية، خاصة فيما يتعلق ليفي ستروس.

على هذا الأساس من التوضيح، يمكن القول إن المنهج البنوي يعتمد على قواعد كثيرة كالتكيفية والعلاقة والتزامن والاستبدال والتحويل، لأن البنوية هي البحث عن التشابه داخل المختلف والمتنوع، فهي ميدان الأساطير، مثلا، يتلخص البحث أن نبرهن على أن الأساطير التي لا تشابه، أو التي يكون فيها التشابه عرضيا، أي تلك الأساطير التي تظهر اختلافات وشروعا، يمكن أوجاعها إلى بنية واحدة وثابتة، وذلك بعد إجراء سلسلة من الاستبدال والتحويلات لعناصر تلك الأساطير. وهذا في الواقع ما قام به ليفي ستروس في عمله الضخم حول «أساطير *Mythologies*»، حيث استطاع أن يدرس أكثر من 800 أسطورة، ويرجعها إلى بنائها الأساسية، خاصة منهاها اللغوية، وذلك بعد سلسلة من التحويلات والاستبدال لعناصر تلك الأساطير (191)، وتربط قاعدة الاستبدال والتحويل، كذلك، بميزة أساسية هي المنهج البنوي، وهي

اعتماداً بالوضع Position والمكان Espace. فبالإضافة عنصر ما تؤخذ من موقعه، لذلك يمكن تبديل وتحويل أي عنصر، ما دام الموقع هو المهم. فالصور والرموز ليس لها معنى، وإنما وضعيتها هي التي تحدد معناها، وليس العكس^(١٢٢). ولذلك فإن قاعدة التحويل لا تفهم إلا من خلال مبدأ السياق الذي اشترط إليه من مبدأ المحايدة والنزاع. كما يقوم المنهج على قاعدة المحايدة. والمقارنة البنيوية لا تقوم على أكثر من ذلك، إنها البحث عن الثابت، أو العناصر الثابتة ضمن سلسلة فوارق مستطمة^(١٢٣). فعالية المقارنة هي إطار المنهج البنيوي. هو البحث عن الثابت، ما دامت قاعدة التحويل والتبديل تكفل بالتغيرات التي تطرأ على العناصر، لذا وجب القول بقاعدة المقارنة، كي تكشف عن الثابت ضمن فوارق مستطمة. وأخيراً الموضوعية التي تعتبر نتيجة. لأن القول بالبنية يعني نفي القول بالذاتية، أو بصورة آخر لم تعتمد البنية إلا من أجل رفض الذاتية، والموضوعية غاية ومطلب كذلك. لأن البنيوية لم تلم إلا لتؤسس علوماً إنسانية موضوعية، وهي أخيراً قاعدة. لأن من شروط البحث العلمي تحقيق الموضوعية، يقول ليفي ستروس: «الطموح الأنثروبولوجيا هو طموح الموضوعية. فالأمر يتعلق بموضوعية تتيج كن ممارستها - بصرف النظر عن مستنداته وإشاراته الذاتية وأرائه البسيطة - لأن مثل هذه الموضوعية تتميز بجميع العلوم الإنسانية. وإلا لما استطاعت هذه العلوم الطموح إلى مرتبة العلم»^(١٢٤).

فالوضوعية تعني استبعاد الأفكار البسيطة والمعتقدات الخاصة، وما يتعلق بالمشاعر الذاتية، إلا أن الموضوعية لا تتوقف عند حد هذه العلوم هي البنيوية. كما أنها - بل تتعداه لتتخذ مفهومها يتألف من الذات، بحيث نرى أن مهمة العلوم الإنسانية لا تكمن في بناء الإنسان، بل هي القضاء عليه. لأن عنصر الذاتية عنصر منشوش لعملية الإدراك العلمي.

بعد هذا التحليل لبعض خطوات ومبادئ وقواعد المنهج البنيوي وجب العودة إلى السؤال الذي طرحناه في بداية هذا العنصر وهو: هل المنهج البنيوي منهج علمي؟ هي كتابه التخصص لناقشة التساليم الأساسية للبنيوية: A Quoi sert la notion structure? رفض ريمون بومون أن تكون البنيوية منهجاً. لأنه يفرق بين مفهومين للمنهج، المنهج في شكله العلم، الذي يعني تصور الموضوع كمعطى باعتباره كلاً أو مجموعة من العناصر. وبهذا المعنى يمكن الحديث في نظره عن منهج بنيوي. أما المنهج في مفهومه الخاص والذي يعني جملة من الخطوات التي تسمح بدراسة الموضوع، أي موضوع، والوصول إلى نظرية قابلة للتحصيل، فإنه بهذا المعنى لا وجود لمنهج بنيوي^(١٢٥). ومعنى هذا أن «بومون» يفرق بين المنهج كنموذج عام، أي كمفاهيمية نظرية. والمنهج كطريقة خاصة قائمة على خطط معينة تؤدي إلى نظرية قليل التحقيق. والتحقيق هنا بمعنى الوضوح. أي التأكد من القضية أو القانون تجريبياً. بهذا المعنى لا يرى أن هناك منهجاً بنيوياً، لذا لأنه «ليس هناك منهج بنيوي بالمعنى الذي نعطيه للمنهج التجريبي»^(١٢٦). إذن سبب رفضه للمنهج البنيوي كونه ليس منهجاً تجريبياً. وإن المنهج بالمعنى العلمي في نظره يجب أن يكون

المنهج المنهج أو المنهج؟

منها تجريبياً لأنه يحقق الشروط العلمية، أو بتعبير آخر، يحقق شروط النموذج المعرفي للعلوم الطبيعية. وبما أن المنهج البنيوي ليس منهجاً تجريبياً، فهو إذن مجموعة من النظريات، منها نظريات مهمة ونظريات أقل أهمية، ونظريات مجانية أو باطلة (Gadamer)، وعليه فإن المنهج البنيوي هي نظره، ليس أكثر من نظريات ثلاث: نظرية في اللغة، نظرية في الفسيولوجيا، نظرية في التربية.

صحيح، أن هنالك اختلافاً بين المنهج في شكله العام، أي بوصفه جملة من البادئ، والمنهج في شكله الخاص أي بوصفه جملة من الخطوات. ولكن من الخطأ عدم إدراك العلاقة بين العام والخاص أو كيف يكون المنهج أداة خاصة وإطاراً عاماً، لذا فإن ما ذهب إليه «بودون» يصدر عن فهم معين لطبيعة العلاقة بين العام والخاص في علم المناهج، ولا ينطلق بالضرورة على المنهج البنيوي، ما دام هذا المنهج، وكما أوضحنا ذلك، يمتلك أدوات الإجرائية وحياته النظرية. وإذا كان «بودون» يقدم حجة التجريبية بوصفها معياراً للعلمية، فإن المنهج البنيوي يعتمد على التجربة، وأن كان ذلك بطريقة خاصة. كما أن «بودون» يفرق بشكل ميكانيكي بين المنهج والنظرية ولا يرى الطبيعة الجدلية القائمة بينهما، فالمنهج في نظره مساو للعلم، أما النظرية فمجرد تقييم، يحتاج إلى تحقيق تجريبي، يؤكد صحته أو بطلانه، صدقها أو كذبها. إن هذا الفهم يمس في نظونا ههنا مهجناً، في إطار الطبيعة العلوم، إنه الفهم الوضعي لعلاقة النظرية بالواقع، والمنهج بالعلم، الفهم الشائع على فصيل المنهج عن النظرية. ونعتقد أن علمية المنهج لا تكمن في فصله عن النظرية، وذلك للعلاقة المتبادلة بين الطرفين، وعليه فإن المنهج البنيوي منهج علمي، مثله مثل المناهج العلمية الأخرى، التي تقضي بجدال المعرفة والتاريخ والنظرية والتطبيق، وبذلك يكون المنهج البنيوي منهجاً متميزاً عن بقية المناهج: إنه منهج ظلم بذاته، يتمتع بالخصائص العامة للمناهج العلمية، وإنه يشكل معطاً من معاليم تطور المناهج العلمية في العلوم الإنسانية.

ثالثاً - من المنهج إلى النظرية

للكشف عن الجوانب النظرية أو الضمنية والمعنوية التي يتضمنها المنهج البنيوي ومفهوم البنية، يمكن العودة إلى بعض الموضوعات الأساسية سواء في الأنثروبولوجيا، كالقراءة والأساطير

والقدس، أو في الأدب، كالنص والتلق والمؤلف، أو في مجال الفلسفة... إلخ.

إلا أننا أثبتنا مناقشة مسالة الضمنية في البنية من خلال دراسة موقفها من العلوم الإنسانية، الذي كان هدفها الأساسي - ونظراً للمجال المحدود لهذا البحث فإننا سنشير إلى آراء ليفي ستروس وغيوكو حول موضوع العلوم الإنسانية.

١. هي العلوم الإنسانية: يقول إيهي ستروس: «ينبغي لنا إذن أن نشرح بقليل الإستيمولوجي لعلومنا هذه. أمليخ بذلك أن نستخلص من وراء تسميتها وإباليها التجريبيين عددا بسيطاً من المواقف الأساسية التي تساعدنا وجودها أو غيابها أو تدخلها على توضيح خصوصية كل علم وتكامله مع العلوم الأخرى. الأمر الذي لا يفرقه لنا تعيين هدفه تعييناً غامضاً»^(١٤). ويشاول التقد الإستيمولوجي مشاكل معرفية أساسية كالانقسام بين المعالجة التجريبية وبناء التماذج وطبيعة التماذج ذاتها، والوعي والأدومي، والبنية والقياس، والزمن الألي والزمن الإحصائي.

على أن هنالك بداية، ضرورة التمييز بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث يرى إيهي ستروس أن العلوم الإنسانية «تقلب عليها التوجه نحو النظر والتبحر والبحث الحضي، بينما يقلب على الاجتماعية طابع التوجه نحو الممارسة والمعالجة والبحث التطبيقي»^(١٥). وكذلك على مستوى الظواهر التي تدرسها العلوم الاجتماعية التي نجد منشأها المباشر ضمن المجموعة، هي حين أن العلوم الإنسانية يقلب عليها طابع البحث في التواتج التي تولدت من نظام إنتاج فكري. من هنا يرفض القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية علوم واحدة، ما دامنا لا نستطيع الفصل بين الاجتماعي والفردية. كما أن الدعوة التي يقول بها بياجي، على سبيل المثال، وهي دعوة التعاون بين مختلف التخصصات، يبدى حرجها تحفظات كإلغاء التمييز التقليدي بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، ولكنه يقر أن الأمر ناجح، لأنها «تساعد» من الزاوية النظرية والمنهجية، على تجميع كل الأبحاث «الطبيعية».

تشكل العلوم الاجتماعية من الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وعلوم النفس الاجتماعي، أما العلوم الإنسانية فتشتمل على ما قبل التاريخ وعلم الآثار والتاريخ والأنثروبولوجيا والفلسفات والفلسفة والمطلق وعلم النفس، والعلاقة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية: «علاقة تقوم بين موقف جانبي وموقف نايد، فالأولى تسلم أحياناً بالانطلاق من الخارج، لكن في سبيل العودة إلى الداخل. أما الثانية فتتبع النهج العكسي، فبالا استقر أمرها أحياناً داخل المجتمع المعاصر فما ذلك إلا من أجل الابتعاد عنه سريعاً بغية إدخال للملاحظات الخاصة ضمن كل يمتاز مطلق أوجب وأعم، والواقع أن العلوم التي يخصصها بالإنسانية قد تكون ذات موضوع يقربها من العلوم الاجتماعية، لكنها على مستوى المنهج تتشرب من العلوم الطبيعية والدقيقة بحكم أن علاقتها بهذا الموضوع، الذي لا تتعدد بالأخصاس به، تساعدنا على استبعاد التواطؤ أو التغاضي»^(١٦). كما أن الاختلاف ليس فقط في المنهج بل كذلك مسألة «مزاج وحيلة»^(١٧).

على أن هذه الاختلافات تتلقى لمسة التفكير العلمي، أي من أجل الأحادية، لأن التمييز قائم على أساس ما يسميه بالدخنية العلمية، وهو ما تسمى العلوم الإنسانية إلى استلهاهه. وعلى رغم أن مشكلة العلوم الإنسانية تكمن في الذات والوعي الذي يظهر بعنزة «العمو الطبقي للعلوم الإنسانية، سواء اتخذ شكل الوعي العموي الذي يقطع في قراره موضوع المعالجة، أو اتخذ شكل

البنية من أجل المعرفة؟

الوعي الثاني . أي وعي الوعي . لدى المالبه⁽³⁷⁾ . فإن كل تحديد صائب لمجال العلوم الإنسانية سينتج عنها طابعها الإنساني ومن هنا يبين لنا أنه كلما أفلحت العلوم الإنسانية في تحقيق إنجاز علمي بالفعل - سار هذا التمييز لديها بين ما هو إنساني وما هو طبيعي باتجاه التضاؤل . حتى إذا قبض لها أن تصبح علوماً تاجرة - خلقت تميزها عن العلوم الأخرى . ومن هنا - هذه المعضلة التي لم تجر العلوم الإنسانية بعد على مواجهتها : فإما أن تحتفظ بأصالتها وتتصاع لتعارض الوعي والاختيار الذي يصعب . والحال هذه . مستعصيا على الحل - وإما أن تطمح إلى تجاوز هذا التعارض - لكنها تضطر عندئذ إلى التخلي عن احتلال موقع على حد في نيل العلوم . وضلم بالتحول . إذا جاز التعبير . إلى «الحظيرة»⁽³⁸⁾ . لقد كانت المشكلة التي نواجهها هذه العلوم هي نظر ليفي ستروس تتمثل في عدم قدرتها على تحقيق الشروط العلمية التي بلغتها العلوم الطبيعية . خاصة في القدرة على التحقق Verification والتكميم . إلى جانب النتائج الميدانية التي تتحصل عليها . وذلك طبعا لمبدأ الموضوعية⁽³⁹⁾ . ولكن مشكلتها الكبرى على ما يبدو هي مشكلة الإنسان باعتباره كائنا بهتم أكثر بذاته⁽⁴⁰⁾ . يقول ليفي ستروس : «هدف العلوم الإنسانية ليس أن تكون الإنسان . ولكن أن تنويه ونشكك «*l'homme*» . وهكذا الثقافة هي الطبيعة . والحياة هي مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية»⁽⁴¹⁾ .

إذا تعددت القضية العلمية للعلوم الإنسانية في المنطق البنوي - عندما يُلغى على الوعي من أجل اللاشعور . والذات من أجل اللاوعي - والإنسان من أجل البنات . وعندها تكتمل شروط العلمية ويتحقق النموذج البنوي في العلوم الإنسانية . تسمح الثقافة هي الطبيعة والحياة هي مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية . ولكن بهذا أيضا تنتقل البنية من العلم إلى الفلسفة . ومن النهج إلى النظرية . ومن التحليل العلمي إلى الموقف الفلسفي . كما يكشف هذا التقسيم للنهجي عن المعيارية الطاغية لنموذج العلوم الطبيعية . من هنا محاولة الاستعانة بالنموذج البنيوي وتطبيقه في ميدان ومجال الأنثروبولوجيا البنيوية .

ب . في الأنثروبولوجيا البنيوية . يرى ليفي ستروس أن القول بالأنثروبولوجيا البنيوية . هو قول تكراري أو من قبيل تحصيل الحاصل . وذلك لسبب أساسي . وهو أنه لا يمكن للأنثروبولوجيا (لا أن تكون بنية : «موضوعا إذا أرادت نفسها ألا تلبس السيرة للمعرفة التجريبية . وإذا حرمت . هي الوقت نفسه . على الاستعاضة عن نطق «التفسير السببي» . الظالم على مفهوم التعاضات - بلطف التفسير البنوي - الضائم على مفهوم النسق والتزامن»⁽⁴²⁾ . وعليه فإن المقصود من الأنثروبولوجيا البنيوية . هي الأنثروبولوجيا التي لا تهتم بالعيش والمعنى والتجريبي . كما تفعل الأنثروبولوجيا الوظيفية أو الوصفية أو التطورية . وإنما هي تلك الأنثروبولوجيا التي تبحث في البنى الكائنة وراء الظواهر . تلك البنى ذات الطبيعة العقلية والنفسية .

ولما كان مدي سوسير، يرى أن التسميات، تخرج في إطار إعداد علم في طور التكون، هو علم العلامة *Semiotique* ما بين الأنثروبولوجيا البنيوية، في نظر أيفي ستروس ما هي إلا أحد العلوم التي تساهم في إنشاء علم للعلامة، لأن موضوعها هو، «دراسة الطبيعة الرمزية لموضوعاتها»⁽³⁸⁾، وكما بين ذلك، «لأن» في تعريفه للبنية من أنها نظام ثالث هو النظام الرمزي، وليس نظام الواقع أو الخيال، فإن أيفي ستروس يقول: «لا بد لنا من أن نضع في اعتبارنا، سواء كنا بصدد دراسة القوة أم بصدد دراسة اجتماعية، أننا هي أصغر أعمالي الرمزية»⁽³⁹⁾، ودراسة الرمز، لا تكون إلا وظن نموذج الألسنة البنيوية، الذي يكشف لنا عن هذه البنيات والرموز، ودور الأنثروبولوجيا البنيوية، هو في جعل الحياة الاجتماعية، باعتبارها حياة رموز، ممكنة وضرورية «possible et nécessaire»⁽⁴⁰⁾، وإذا كان الحدث الاجتماعي رمزاً، فهو ينتمي إلى اللاشعور، فالرمز لا شعوري، لذا فإن أهمية الأنثروبولوجيا البنيوية تكمن في كشفها عن البنيات الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية، والتي تتألف من بني واتساق، كاتساق القراءة والاقتصاد والأساطير... إلخ، وعليه فإن القول بالأنثروبولوجيا إنها بنيوية، لتحصيل حاصل، ما دامت كل أنثروبولوجيا هي دراسة للنسب والاتساق الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية.

تتألف الأنثروبولوجيا البنيوية من فروع أساسية هما: الإثنوغرافيا *Ethnographie* وهي فرع ينفق ومراحل البحث الأول، التي تشمل الملاحظة والوصف وتقنيات العمل الميداني، وتعمل بالنسبة للإثنوغرافيا *Ethnographie* على تطوير «نظرية البنيوية» وهي العالين فإن الأنثروبولوجيا البنيوية تقوم على تحليل العلامة، يقول: «إننا نعد الإناسة إذن بمنزلة القسم المتطهر في حفل المصعب» الذي لم يسبق للإناسة أن طأمت به أو اعتبرته حظها، ويبدو أن الإناسة ستظل مفيدة هي هذا الحقل بالنظر أن قمر في صلبها علوم معينة، فتشغل من الحقل المذكور بعض قطاعاتها»⁽⁴¹⁾، أو عندما يقول: «عندما تطرح الإناسة طبيعة موضوعها الرمزي فهي لا تفني بذلك أنها تشغل من الوقت»⁽⁴²⁾.

على أن الأنثروبولوجيا البنيوية تواجه دهانات خارج المطلب العلمي، خاصة عند أولئك الذين يصنفون تحقيقاتها أحياناً بأنها كانت نتيجة من نتائج الاستعمار، يعزوب أيفي ستروس بتلازم الطرفين، ولكنه يحاول تقديم صورة لظهور الأنثروبولوجيا اقرب إلى فلسفة التاريخ، حيث يرى أن هناك أنثروبولوجيا عصر النهضة التي عرفت الولادة الفطرية للاستعمار والإناسة معا، وهناك أنثروبولوجيا عصر الأنوار، وأخيراً الأنثروبولوجيا البنيوية التي تخلصت كثيراً من العيوب العلمية والأنثروبولوجية، يقول: «لقد بلغ علمنا من الرشد عندما بدأ الإنسان الغربي يعني أن لا سبيل إلى إدراك نفسه ما دام على سطح الأرض عرق واحد أو شعب واحد يتكلم من قبله بمثارة الموضوع، حينئذ تمكنت الإناسة من تأكيد نفسها بوصفها ما هي عليه، مشروع يصعد عصر النهضة ويكرر عن ميكانه في سبيل نشر الإناسة على قدر الإنسانية ومقاسها»⁽⁴³⁾، من هنا يعتقد أيفي ستروس

أن الأنثروبولوجيا البنيوية جزء من المذهب الإنساني الجديد، وذلك من خلال قراءة خاصة لتاريخ الفكر الغربي والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص، فهو يرى أن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن المرحلة الثالثة من المذهب الإنساني الديموقراطي، فإذا كان هناك الإنسانية الأرستوقراطية هي عصر النهضة، والإنسية البورجوازية التي عرفت في القرن التاسع عشر، فإن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن إنسية ديموقراطية هي إنسية المرحلة الثالثة، التي «تتضاد مع المذهبين اللذين سبقاها باعتبار أنهما انطلاقاً من حضارات ذات امتيازات ولمصلحة ذات امتيازات، كما أنها باستقارها لتفاهج وتثنيات مستعمارة من جميع العلوم لتستغريها من أجل المعرفة بالإنسان، تدعو إلى المصالحة بين الإنسان والطبيعة في ظل إنسية مغمضة»³⁴، لا تحتاج إلى الإشارة إلى أن هذه الأفكار لا تتصل بقواعد النهج والعلم وإنما بمضامين وآراء قليلة للأخذ والرد والقبول والرفض، وهو أمر يتأكد في أكثر من موقع وموضوع، فلتنظر، على سبيل المثال، إلى مجال متعدد وهو تاريخ معين كالتاريخ.

ج. في التاريخ: على رغم أنية الحسنة التي يندبها ليبي ستروس حيال التاريخ، إلا أنه يقدم منظورها خاصة به فهو يقول: «والحق أننا لا نعلم على التاريخ، لكننا نعرض على أن نصفه له حقوقه». ونعتقد أن ليس ثمة أخطر **على الإنسانية المجتمعية** في مرحلة تكونها هذه من الانتقالية التي من شأنها أن تخلق أوهاماً حول وجود علم مكتوم عن طريق خلقها بين المساهم ومزجها بين البرامح³⁵.

ويمكن أن نشير من مبرمجه للتاريخ في كتابه الأتية: «الأنثروبولوجيا البنيوية» والفكر المتوحش» والمعرفي والتاريخ» فمن خلال هذه الكتب نستطيع أن نميز بين ثلاثة مستويات للتاريخ: التاريخ العام، التاريخ والأنثروبولوجيا وما يسميه بالتاريخ البنيوي. إن تحليل هذه المستويات يبين بجلاء وهن ليبي ستروس للتاريخ العام، الذي يعني تاريخ البشرية وتطورها في الزمن وتقسيمه للحطب والقشرات. إن هذا التاريخ العام في نظره «لا يزيد على كونه مجرد اضطراب وتجهج على سطوح الأشياء»³⁶، وفي تعريفه لمصطلح التاريخ يرى أنه «يشترج مصطلح «التاريخ» بين عدد كبير من المعاني، التاريخ الذي يصنعه الناس من دون معرفة به، والتاريخ الذي يصنعه من معرفة به، والتأويل الذي يقوم به الفيلسوف والمؤرخ»³⁷. هذه المعاني التي يعطيها لمصطلح التاريخ نستطيع تلخيصها في معنيين: التاريخ الواقعي الذي يصنعه الناس عن معرفة به أو عن غير معرفة به، والتاريخ الواقعي الذي يصنعه الفلاسفة والمؤرخون: عن وهي به كتنظيرة أو تفسير لما تعاقب في الزمن. وفي الوقت الذي يؤكد فيه ليبي ستروس على التاريخ الواقعي أي تاريخ البشر، يرفض تاريخ المؤرخين والفلاسفة ذلك أن تاريخ المؤرخين مجرد جماع للأحداث التي لا يجمع بينها جامع، وهذا ما يسميه «بالكرونولوجيا» أو التاريخ، أي جمع للأحداث وتقسيمها عبر الزمن، وحسب الحطب والقشرون. وأما تاريخ الفلاسفة فهو مجرد تأملات ذاتية.

والدور الذي يزعم التاريخ العام الفهم به، أي دور الذاكرة وأخذ العبرة، فإن ليفي ستورس لا يرى فيه سوى أسطورة من الأساطير التي تعيش معنا، ولذلك فهو يماثلها بالأسطورة من حيث الدور الذي يقوم به في مجتمعاتنا الحديثة. يقول، «إن ما تقطعه الأساطير للمجتمعات التي نجهل الكتابة، كان تبرز نظاما اجتماعيا وتصورا للعالم برؤية أصيلة وتشرح ما تكونه الأشياء بما كانته، وتجد التبرير لوضعها الحاضر في وضعها الماضي، وتصور المستقبل تبعاً لهذا الحاضر ولذلك الماضي، فهو كذلك الدور الذي تتبعه حضارتنا إلى التاريخ. مع هذا الفارق بالقياس أننا نطلب من التاريخ الإيمان أو الرجاء، بأن يكون الحاضر الماضي وأن يدعم المستقبل الحاضر. إنما بالعكس، أن يطلب المستقبل من الحاضر بالطريقة نفسها التي اختلف فيها الحاضر بالذات عن الماضي»³⁹.

وإذا كان ليفي ستورس يرفض التاريخ العام، ويؤكد على التواريخ، والتواريخ المحلية، فما مفهوم هذه التواريخ؟ هي الواقع لا أحد يمكن أن يرفض الحدث التاريخي أو يتجاهل الأحداث التاريخية، ولكن ما وراء ليفي ستورس هو أن التاريخ لا تكمن وتليقته في فهم الأحداث التاريخية، لأن هذه المهمة موكولة للأنثروبولوجيا، فلا وجود لشيء اسمه «علم التاريخ»، وما يسمى بالتاريخ ليس أكثر من نشاط، «يتضح ذلك في تلك المساواة والقائمة التي يعدها بين التاريخ والأنثروبولوجيا البيئية، من جهة، ولتقوى والنسج وسجل البحث، من هنا يؤكد على أهمية الحدث التاريخي. يقول، «إذا أردت البحث عن «البنية» أن يكون بحثاً معدياً فلا بد له من أن يبدأ بإحاطة الراس أمام قوة الحدث التاريخي»⁴⁰، فالحدث التاريخي قائم وموجود، ولكن من يتكلم بذلك؟ فتلك هي المسألة التي يشرحها ليفي ستورس من خلال الأنثروبولوجيا البيئية، حيث يبدل الفرق بين التاريخ والأنثروبولوجيا والإمكانيات المعرفية لكلا الجانبين، إن الأنثروبولوجي في نظر ليفي ستورس يهتم بالملاحظة والتعابير الشفهية للمجتمعات «البدائية»، لكن المؤرخ يهتم بالوثائق واستغلال المصادر، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن: «التاريخ ينظم معطياته وفقاً للتعابير الواضحة، في حين أن الأنثروبولوجيا تقوم بذلك وفقاً للمعطيات اللاشعورية للبيئة الاجتماعية»⁴¹، والأنثروبولوجيا تفعل ذلك بسبب «صعوبة إيجاد مبرر أخلاقي أو تفسير عقلاني لعادة من العادات أو لمؤسسة من المؤسسات»⁴²، وما دام العلم، في نظر البيئية، يقوم على الكشف عن البنيات الخفية، أي أن الحقيقة العلمية تعمل إليها في كنهها البنيات الخفية، لذلك فالعلم هو ما تقوم به الأنثروبولوجيا البيئية في كشفها عن البنيات التي تتحكم في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن العلم يكمن في الأنثروبولوجيا البيئية وليس في التاريخ، ذلك أن التاريخ «نشاط يهتم بدراسة المجتمعات التي نحيا فيها، في حين أن الأنثروبولوجيا تقوم بدراسة المجتمعات التي لا نحيا فيها، والفارق يتمثل في أن الأول: التاريخ، يبحث في المجتمعات البشرية في الزمن والثانية في المكان»⁴³، فالتاريخ بعيد تشكيل المجتمعات

القاسية والتماثلة مع الحاضر، هي حين أن الأنثروبولوجيا تميز تركيب المجتمعات القديمة، وما دام العلم في نظر البنيوية يقوم على الأمثلة، وعلى الدراسة التزامنية لا التعاقبية أو التاريخية، فإن الأنثروبولوجيا هي التي تحقق شروط العلمية، بعكس التاريخ الذي يعتمد على الزمن أو التعاقب وتتالي الأحداث.

هذا اعتراض من الوجهة «العلمية»، لكن ليفي ستروس لا يكتفي بذلك، بل ينتقد علم التاريخ من وجهة «نظرية»، فالتاريخ من هذه الزاوية هو دائماً تاريخ من أهل... وهو دائماً تاريخ متحيز، وحين يرفع التاريخ المعرفة بالزمانية Temporalité فإنه لا يؤكد إلا على وهم كبير، ذلك أن الزمانية ليست أكثر من إرادة المؤرخ في صناعته للكونولوجيا، وهي في الواقع ليست أكثر من انقطاعات وتقطعات، ومما يبقى من التاريخ إلا مجرد نشاط يساعد في جمع المعلومات والمصادر، وأهمية هذا النشاط تكمن: «في استعماله كمصدر للمعلومات» وهو يشغل كبدية التحليل البنيوي، ولا يمكن أن يجعل أي طابع للمعطوية³⁴، والمعطوية المقصودة هنا ليست أكثر من التوصل إلى الكشف عن البنيات الثابتة وراء الظواهر، والتي لا يستطيع أن يتكفل بها التاريخ، بل يتكفل بها علم آخر هو علم الأنثروبولوجيا البنيوية، إن هذا النقد الذي قدم به ليفي ستروس للتاريخ، يعبر عن هدفه الأساسي المتمثل في محاولة إنشاء «تاريخ بنيوي»، ولكي يتجاوز بعض المفارقات المنهجية المفهوم المقترح ليفي ستروس هو فكرة التاريخ الثابت والتاريخ التراكبي، وذلك لمواضع منهجية وأخرى نظرية، مثل الباطنية المنهجية بطرح تاريخها طويلاً يمكن دراسته وفقاً للمنهجية البنيوية التي تقوم على التراسمي بدلاً من التعاقبي، وعلى الكشف عن البنيات بدلاً من وصف ظواهر الأحداث، أما من الباطنية النظرية فإن ليفي ستروس - وهو مفكر القرن العشرين - لا يمكن له أن يتعامل التطورات التي بلغت علوم الإنسان وتاريخ الإنسان، لذلك يقدم تلك المعرفة على أساس الثابت والتراكبي بين المجتمعات، مع العلم أن هذه المعرفة ليست أكثر من معرفة منهجية، على حد تعبيره، وما تجدر ملاحظته في هذا السياق، هو أن أعمال ليفي ستروس - فيما يخص التاريخ - قد اقتصرت فقط في البحث عن البنيات الاجتماعية للمجتمعات «البدائية» أما اقتراحه أو مشروعه حول المجتمعات «التطوّرة» فلم يتجزأ - وربما إن ينحدر أبداً - بقصد ليفي ستروس بالتاريخ البنيوي، تفسير المجتمعات بالتصنيفات البنيوية، ويشرح هذه الفكرة بقوله: «إن فكرة تاريخ بنيوي لا يمكن أن تصدم المؤرخين، فهي لا تتناقض وفكرة التاريخ الوعري للملاحة، والتي تولد تطورات غير مرئية، وبها تتحدد جملة التنظيمات البنيوية»³⁵، فالناريخ البنيوي يعتمد إذن على دراسة العلامة والرمز، مثله مثل الأنثروبولوجيا البنيوية، وألفه من الجدير ملاحظته في هذا السياق، هو أن طوكو، قدم في كتابه «الكلمات والأشياء» هذه المحاولة البنيوية في دراسة التاريخ الثقافي الغربي الحديث، وبحث في البنيات الثانوية داخل مجالات المعرفة الغربية، إن هذا الإصرار على البحث في الرموز وفي البنيات الباطنية، يوضح

أكثر لدى إيهي ستروس في اعتماده الحاسم على التزامني عكس التاريخي أو التطوري. يقول: «ليس من حقا أن نسد ما في التفسير البيوي من فجوات عن طريق اللجوء إلى أدلة مستمدة من المجال التاريخي»¹³⁷. فالتاريخ البيوي يجب أن يعتمد على النهج البيوي القائم على التزامني لا على التاريخي، وأن يبحث في البنيات اللاشعورية التي تحكم في الأحداث التاريخية. ولكن ما دامت هناك مشكلة ذلك الانقطاع الحاسم الذي حدث بين «المجتمعات التاريخية» و«المجتمعات البدائية»، فإن إيهي ستروس حاول أن يقدم حلا. ولو مؤقتا، لذلك التعارض، وذلك بالقول بالتاريخ الثابت والتراكمي. فعلا يقدم بذلك «إن التاريخ التراكمي إنما يظهر إلى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تفصل بينها هوارق مختلفة ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها بعض» في حين أن التاريخ الثابت لن يكون إلا إشارة إلى ضرب خاص من الحياة «السطلي» ألا وهي: «المجتمعات المعزولة»¹³⁸.

فما يبدو إذن نظورا أو تقدما ما هو إلا لقاء بين الثقافات والمجتمعات. وهذا ما أدى إلى التراكم على الصعيدين الحضاري والثقفي. في حين أن العزلة التي تعيش على المجتمعات «السطلي» هي التي عطلت حركة التراكم. إن هذا التراكم الذي هو مصدر خطر المجتمعات المتقدمة. هو عند إيهي ستروس مجرد «اضطراب وانقطاع» طعنا. هذا الخطاب موجه أكثر إلى التمرکز الذاتي للحضارة الغربية أو ما يسمى بالمرکزية الأوروبية. هذا التمرکز الذاتي يرفضه إيهي ستروس بشدة. ويذكر أنه يرى «أن إيهي ستروس تجاهل البنية بالطلاق فكل شعب يمتلك ويعمل أدوات تقنية تمكنه من السيطرة على محيطه. إن كل تاريخ هو تاريخ تراكمي مع هوارق في الدرجة»¹³⁹.

وما دام الفارق بين المجتمعين هو عارفا في الدرجة. فإن قضية التفرقة بين مجتمعات «لايت» وأخرى «تراكمية» هي مجرد تفرقة منهجية لتوافق والنهج البيوي الذي يبحث في البنيات الثابتة. ويعتمد على التحليل التزامني بدلا من التاريخي. وهو في كل هذا يرفض التاريخ سواء في مستواه العام أو في مستواه العلمي. وهذا من أجل أن يكرس تاريخا بيويًا. يتوافق والنهج البيوي. وإن كان هذا الاقتراح يفي حيرا على ورق. ودعوة تنتظر التنفيذ. ومشروعا ما زال بعيدا عن التطبيق.

إن مجموع الحجج التي اعتمدها إيهي ستروس لرفض التاريخ. كانت الأساس أيضا لرفضه لأطروحات طسفات التاريخ. فكثير التقدم والتطور والتاريخية. وهو في كل هذا يشطلق والنهج البيوي. الذي يقول بأسبقية التزامني على التاريخي. والذي أشرفا إليه أكثر من مرة. في بحثا هذا. والذي اعتبرناه إحدى النشاط الأساسية. التي تميز تصور النهج البيوي في الجمع بين البيوي والتاريخي. إلا في صورة تقابلية لا تستطيع إدراك الجدلية المطلقة بين التاريخي والتطقي. بين التزامني والتعاقبي. بين الآني والتاريخي. ولكن ما السر في هذا الإصرار على

التاريخ حتى إن كان بنوية أليس هذا نوعاً من التره غير المباشر على النقد الموجه إلى البنوية من أنها تنكر التاريخ وأن محاولات ليفي ستروس تتجه نحو تعديل المنظور البنوي؟ إن هذا السؤال يفرض علينا النظر في التحولات التي أصابت البنوية سواء على صعيد المنهج أو المحتوى.

ثانياً - في تحولات المنهج والنظرية البنوية

لم يكن التحول الذي عرفته البنوية إلا نتيجة لنقد صارم وفوري. نقد خارجي ودخلي في الوقت نفسه، نقد خارجي حملت لواء الوجودية والماركسية التي استثمرتا الخطر البنيوي، خاصة عندما كشفت البنوية

عن محدودية الماركسية والوجودية في معالجة التطورات العلمية وخاصة التطور الحاصل في مجال الحسابات وآثره في العلوم الإنسانية.

وإذا كانت الماركسية قد حملت لواء التاريخ والالتزام الأيديولوجي ضد البنوية، فإن الوجودية قد دافعت عن حرية الذات واللياقة وأهمية المسمى في مقابل البنى والأشكال. إلا أن الهزة السياسية التي عرفتها فرنسا وأوروبا وأمريكا وما عرف بالأحداث الطلابية قد أطاحت بالجميع، بالماركسية والوجودية والبنوية على السواء. وعبر إلى الوجود ما يسمى بما بعد الحداثة وما بعد البنوية أو النظرية المعقدة والتي فاتها، بما يعرفه - بعض من مؤسسي ودعاة البنوية الذين استحدثوا أشكالاً علمية جديدة كالنمذجة الجينية عند فوكو والتفكيكية عند دريدا والفلسفة الأختلاف عن دلو، وما بعد الحداثة عند تيوتارد. كما ظهرت جماعة الفلاسفة الجدد الذين جعلوا من الماركسية والأيديولوجيات الشمولية حصان طروادة.

إن التحول الذي أصاب البنوية كان قد تم وبشكل أساسي من خلال نقد داخلي، سبق إليه بشكل خاص التوسيع في كتابه «عناصر من أجل النقد الذاتي»⁽¹⁾، وبول ويكور الذي بين إمكان التوفيق بين البنية والتاريخ واللغة والمعنى والزمن، وخاصة في كتابه «محاولات» ودراسته حول البنية والعملية والتاريخ⁽²⁾. ويريدا في كتابه «الكتابة والأختلاف»⁽³⁾، وبارت الذي شرع في تأسيس السيميولوجي⁽⁴⁾، وما سمير غند في النقد الأمي الذي نقرأ على سبيل المثال عند «جوليا كريستيفا»، وخاصة في كتابها «علم النص»⁽⁵⁾، و«فرعاص» في كتابه «السيميولوجيا والعلوم الاجتماعية»⁽⁶⁾. ولأنه من غير الممكن تتبع أشكال هذا النقد الداخلي للبنوية، فلهذا نرى ضرورة الإشارة ولو بشكل مختصر، إلى التحول الذي أصاب البنوية على صعيد المنهج والمحتوى من خلال ما قام به ميشيل فوكو.

إننا نعرف أن فوكو كان من الوجوه البارزة لبنوية، خاصة في كتابه «الكلمات والأشياء» الذي عرف شهرة كبيرة وانتشاراً واسعاً. حيث قدم في هذا الكتاب تحليلاً أركيولوجياً لظهور

علوم الإنسان، وموفقا من الأنثروبولوجيا والتاريخ. وأكثر من هذا يرى أهمية البنيوية في المعرفة الغربية، فهي تحليله لظهور علوم الإنسان يرى أن الإستيمية الحديثة عرفت ثلاث مجموعات لم تعرفها الإستيميات السابقة، وهي مجموعة العلوم الطبيعية ومجموعة العلوم التحصيلية والفلسفة، أما العلوم الإنسانية فتوجد مكانها، فهي ثغرات تلك المعارف أو بالأحرى في المجال الذي تحدها أبعادها الثلاثة^(٢٢). وبهذا تمكنت العلوم الإنسانية من الاتصال بمسائر أشكال المعرفة والعمل وفق نماذج رياضية وبيولوجية واقتصادية وقوية.

هذه العلوم يظهرها التحليل الأركيولوجي على أنها تشكيلات خطافية لا يمكن أن تكون علوما، وما يجعلها ممكنة. ليس وضعيتها العلمية، بل علاقة الحوار التي تسمحها مع البيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي. من هنا يرى فوكو أنه لا «جذوى من القول إن (العلوم الإنسانية) هي علوم خاطئة، بل هي ليست علوما على الإطلاق» فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجزئها في الإستيمية الحديثة سمعها من أن تكون علوما (...). لقد كونت الثقافة الغربية، تحت اسم الإنسان، كائنا يجب عليه أن يكون. الجملة أسباب مترابطة، مبدئا وضعها للمعرفة، ومن دون أن يكون بمفهومه موضوع علم^(٢٣). إن هذا الوقت الجذري من العلوم الإنسانية، مبني أساسا، على وصية العلوم الإنسانية داخل نظام معارف **الإستيمية الحديثة**، والتجربيات التي تقوم بدراسة الإنسان، من جهة العمل والحياد واللغة. حيث لم يكن الإنسان موضوع علم أبدا، بل مبدئا وضعها للمعرفة. وعلى هذا الأساس تشكلت جملة من العلوم الإنسانية ومنها علم النفس في علاقته بالبيولوجيا والإنسان الحي. وعلم الاجتماع في علاقته بالاقتصاد والإنسان الفتح. والأدب في علاقتها باللغة والإنسان الناطق. إضافة إلى هذه العلوم، يمد فوكو مكانا لعلوم إنسانية: منها التاريخ الذي يمدح علم القرن التاسع عشر، والذي ينسج علاقة خاصة بالإنسان الحي والعامل والناطق ويحيله إلى كائن تاريخي. ومنه ظهرت التاريخية وتحليلية الشاهد، مع الإشارة إلى مدرسة الحواريات الفرنسية. والتحليل النفسي وأهمية خطاب اللاوعي الذي يتكلم من خلال الوعي والغريزة. وجهد فرويد، في تأسيس هذا المنهج. والأنثروبولوجيا وعلاقتها بالتاريخية، خاصة في صورتها البنيوية. والثقافة الغربية وكذلك بالعقل الغربي الذي يقيم مختلف العلاقات مع سائر المجتمعات. وأهمية عمل «ليني ستروس» وخاصة ذلك التقابل الذي أقامه بين الثقافة والطبيعة. إن التحليل النفسي والأنثروبولوجي يلتقيان في نقطة اللاوعي، لا لأنها يلفان في الإنسان ما يقع وراء وعيه. بل لأنها يتوجهان خارج الإنسان. نحو ما يسمح بتكوين معرفة وضعية حول ما يقع داخل قطاع الوعي أو بقلبيته^(٢٤). كما أنهما لا يهتمان بالإنسان. بل بما يشكل حدوده الخارجية. وبذلك يتفق فوكو مع «ليني ستروس» في قوله: إن وظيفةها تنوير الإنسان. وعليه «وهو الأساسي في عمل فوكو. ليس الإنسان» أقدم وأثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية. فإن اعتمدنا تعاقبا ضيقا (في التاريخ) وتنظيما

البنية بين العلم والدين

جغرافيا ضيقا . أي الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر . يمكننا التأكيد على أن الإنسان هو اختراع حديث فيها [...] الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حدائق عهد وربما نهايته القريبة^(١).

لقد كانت هذه النتيجة . التي أسالت الكثير من التعبير . واحدة من النتائج الشائكة للبنوية التي يرى أنها تنتمي إلى العلوم الصورية . لأنها تقترب من التحليل الرياضي والتحليلي . ما دامت لا تهتم بالمعنى . ولقد كونت الأنسنة البنوية ميلا معرفيا طائفا بنفسه . حيث خلقت مجموعة من الشروط العلمية التي تضمنتها مع العلوم الدقيقة . كما أن الأنسنة . ومع ظهور مفهوم البنية . كعلاقة ثابتة بين مجموعة من العناصر . تجعل في نظر فوكو إمكان طرح العلاقة بينها وبين العلوم الإنسانية وأربعة . وذلك لما تضمنت به البنية من خصائص معرفية . وهذا يعني أن الأنسنة بلغت مستوى من العلمية ظلت فيه العلوم الإنسانية من المعرفة التأويلية إلى المعرفة الشكلية . وبما أن الأنسنة قد حققت مستوى من العلمية . فإنها أصبحت نموذجا للعلوم الإنسانية مثل ما هو حاصل في تحليل الأساطير والتحليل الأدبي وعلم الاجتماع . إلا أن فوكو يرى أن العلاقة بين الأنسنة والعلوم الاجتماعية ليست جديدة . كما يتصور عادة . خاصة تحت تأثير الأنسنة البنوية . بل إن هذه العلاقة تعود إلى القرن الثامن عشر . عندما صنف دالمبير D'Alembert موسوعته على الشكل التالي : كما يظهر الإشارة إلى كيب وشلانجل Schlegel الذي كتبه سنة ١٨٠٧ . حول اللغة وحكمة اليهود . حيث حل المجتمع والفرد والطبقة عند اليهود . على أساس تعوي . كما يجب التفكير بأعمال دوميزيل Durand . والتي لم يكن لسانيا وإنما متخصص في لغة اللغة . والذي أعاد بناء تشكيل بنية المجتمع والدين لبعض المجتمعات الهندو-أوروبية انطلاقا من التحليل الفيلولوجي أو الفهمي^(٢) . وإنما الجديد هو أن الأنسنة تقدم للعلوم الاجتماعية إمكان معرفة أو إستعمولوجيا مختلفة عن تلك التي عرفناها إلى حد الآن . وهذا يعني أن الاتصال بين اللغة والعلوم الاجتماعية كان دائما . وما حصل الآن هو تغير في الشكل . في شكل الاتصال . وبشكل جديد . حيث أصبحت الأنسنة نموذجا للعلوم الاجتماعية . وهكذا ظهرت إلى الوجود علاقة الأنسنة البنوية بالعلوم الاجتماعية . تلك العلاقة الشائكة . لا على أساس المعطيات الإمبريقية Empirique . والذرية Atomique مثل (الجنود . الإمبراب . الكمات) . وإنما على أساس المنظومة التنقيية بين العناصر . وهنا تطرح مسألتان : الأولى مطبقة بعبود العلاقات التي يمكن للأنسنة أن تقيسها مع باقي المجالات . والثانية بين هذه العلاقات والعلاقات انتقالية . أي العلاقة بين التحليل الأممي والتحليل النطقي . وهذه العلاقة لتعيد طرح مسألة التشكيل والتأويل . كما تطرح مشكلة العلاقة بين التحليل النطقي والواقع .

إلا أن هناك مشكلة عادة ما يطرحها الباحثون الاجتماعيون . وهي مشكلة التاريخ مشاركة والأنسنة التي تعتمد الشرائع والوصف فإذا كان صحيحا أن الأنسنة البنوية تعتمد على

التزام. فإن هذا في نظر فوكو لا يجعلها مناهضة أو معادية للتاريخ. بل بالعكس فإن العلاقة بين التاريخ والتزام في الأبنية تتحدد فقط بصورة مفارقة شريطة ألا تفهم من التاريخ الانفصال فقط، بل التمسك والتزام في الوقت نفسه. كما أن تحليلات الأبنية ليست تحليلات للتباعد، بل هي تحليلات لشروط التحول^(١٠٦). يعني هذا أن فوكو يرفض ذلك التبدل الشهور الذي يعارض التحليل البنوي والتحليل التاريخي. خاصة أنه يرى أن الأبنية لا تحلل اللغة فقط، وإنما الخطاب كذلك، وهنا سر دفاعه عن الأبنية في صورتها البنوية، وكذلك علاقة مفهومه للخطاب بالأبنية. يقول فوكو: «وفي الخلاصة نستطيع القول إن الأبنية تتمسك مع العلوم الإنسانية والاجتماعية في بنية إستراتيجية خاصة تسمح بإظهار العلاقات السطحية الساعية من الواقع. كما تسمح أيضاً بإظهار الطابع الشمولي لظواهر الاتصال والتفشي ما يمكن تسميته بالإنتاجات الخطابية Production Discursive^(١٠٧). وهذا تنمي الأبنية البنوية إلى تنهات التشكيل كما قلنا، وتكون البنوية صورة من صور التشكيل الرياضي. وتجد مكانتها ضمن هذا التحليل الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، أي منذ انبعاث هذه اللغة والطق الرمزي. ولذلك كله قال إن «البنوية ليست منهجية وإنما هي الوعي البسيط والقلبي للمعرفة الحديثة»^(١٠٨).

ولكن بعد أحداث ١٩٦٨ سيوشع هي تلمد والتي لها الأبعاد والحواس البنوية. وهو ما عكسه كتابه «أركيولوجيا المعرفة»^(١٠٩) في مقابلة رأيي جالمة أحييت كنفه عن ذلك النزاع حول الانتماء أو عدمه إلى البنوية. كما يعد الكتاب بديلاً للبنوية، خاصة في مسألتين أساسيتين: الأولى متصلة باللغة التي تم توضيحها بمفهوم ومنهج في تحليل الخطاب، والثانية متصلة بالتاريخ حيث يرى الفهم الجديد للتاريخ انطلاقاً من البنوية ومن محاولة إيفي ستروس وبالأستعانة بمنزلة التحولات والتاريخ الجديد. وذلك باسم التاريخ العام وتاريخ السلاسل والانفصال^(١١٠). وبذلك بدأت مرحلة ما بعد البنوية بمنظور جديد للمنهج والنظرية على السواء. كما أحدث هذا تحولاً آخر في مفهوم الذات الذي انتقدته البنوية. وذلك عندما دعا في أعماله الأخيرة، الاهتمام بالذات، واستعمال الذات، إلى أن الذات شكل تاريخي ناتج من علاقات المعرفة والسلطة. كما أن أهم تحول أحدثه هذا الفيلسوف هو صياغته لمفهوم جديد للسلطة. وهو ما كان النقد الخارجي في صورته الماركسية والوجودية يعينه على البنوية ويعينها بالقصور السياسي، بالإضافة إلى مسألة الالتزام السياسي ولتوفيق من المثقف الشمولي، الذي مثله المثقف الوجودي واليساري عموماً. والدعوة إلى مثقف خصوصي يهتم بشخصه محلي لعلاقات السلطة والمعرفة.

- 1 انظر على سبيل المثال: التفسير والخدمة والمعمل الأول من كتاب «مشكلة البنية» للكاتب زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، و«خدمة كتاب» روجيه جارودي «المبوية» للخدمة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، 1966. و«خدمة كتاب» هانز يواخي «السيوية»، ترجمة هانز تيرينيه ويشير أوبري، منشورات بيرودات، 1967. - إلخ. وانظر بشكل خاص رأي ألبن ستروس في الموضوع في ملحق هذه الدراسة.
- 2 انظر نص ألبن ستروس - هي الاستعمال الجديد للشيء، الذي ترجمناه وأبشناه في مدونة ملحق لهذه الدراسة.
- 3 François Dosse: Histoire du structuralisme, Ed. La Découverte, T1-2, Paris, 1991, p. 182.
- 4 فيما يتعلق بهذه الاتجاهات الجديدة يمكن العودة إلى: Philosophies, Encretions avec le Monde, Ed. La Découverte, Paris, 1984 & 21 premiers pour - comprendre le XXI siècle et 21 regards critiques, in Le Monde de L'Éducation, N. 2008, 294.
- 5 Oswald Ducrot et les autres: Qu'est-ce que le structuralisme? Ed. Seuil, Paris, 1968, p7.
- 6 Ibid., p. 9.
- 7 Ibid., p. 10.
- 8 Ibid., p. 12.
- 9 انيت كيرزاويل «مصدر التسمية من ألبن ستروس إلى فوكو» - ترجمة هاجر مصطفى، دار ميرور، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1997، ص 13.
- 10 Jean Marie Auliac: Chiffre pour la philosophie, Ed. L'Arche, Paris, 1969, p. 11.
- 11 انظر على سبيل المثال: Marcel Frenk: Qu'est-ce que le semi-structuralisme, Ed. Carl, 1990.
- 12 كيرزاويل، المرجع نفسه، ص 17.
- 13 انظر على سبيل المثال: Pierre Tregason: Les philosophes français de 1945-1965, Ed. p.u.f, Paris, 1994.
- 14 Gill-Gaston Grignon: Post-structuralisme et science de l'homme, Ed. Oubou humaine, Paris, 1967, p. 12.
- 15 Arnon Carville: Nouvelle Vocabulaire Philosophique, Ed. Arnon colls, Paris, 1994, p. 82.
- 16 Laurent Lévy: Structuralisme et Dialectique, Ed. social, Paris, 1964, p. 204.
- 17 انظر على سبيل المثال الحوار الذي دار بين ألبن ستروس وفيلاديلفوس بوز، وحوار ميشال فوكو عن ما بعد التسمية.
- كلود ألبن ستروس وفيلاديلفوس بوز: «محاولة يفهم» «علم تشكل الكتابة» - ترجمة محمد مصطفى، دار ميرور، 1998.
- 18 Michel Foucault: Structuralisme et post-structuralisme, in Des et autres, in, Ed. Gallimard, 1994.
- 19 Claude Lévi- Strauss: Anthropologie Structurale deux, Librairie Plon, Paris, 1973, P. 124.
- 20 انظر نورودوف «نظرية النوع الشكلي» لموسى الشكلاويي الروس، ترجمة إبراهيم الشطيبة - الشركة العربية للناشرين المتحدون، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 1، 1987.
- 21 Ibid., p. 136.

- 1 Jean Marie Auriac: *Op. Cit.*, p. 144.
- 2 Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, 1958, Paris, p. 134.
- 3 Paul Ricoeur: *La structure, le mot, l'instantané*, in *Esprit*, N. 1967, 369.
- 4 كلود ليفي سترووس: *البنية في العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب*، المؤسسة العلمية للدراسات والنشر والتوزيع ط 1، ١٩٩٩، ص ١١.
- 5 G. Bachelard: *Le Nouvel esprit scientifique*, Ed. P.U.F, Paris, 1973, p. 188.
- 6 Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale deux*, *Op. Cit.* p. 100.
- 7 Ibid. p. 109.
- 8 Claude Lévi-Strauss: *Travaux tropiques*, Librairie Plon, Paris, 1955, p. 62.
- 9 كلود ليفي سترووس: *الأنثروبولوجيا المبنوية*، ترجمة مصطفى عدالج، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٧، ص ٢٢٧.
- 10 المرجع نفسه، ص ٢٢٨.
- 11 Raymond Boudet: *A quoi sert la notion de structure?* Ed. Cailhier, Paris, 1968, p. 19.
- 12 Jean Vior: *Les méthodes Structuralistes dans les sciences sociales*, Ed. Mouton, Paris, la Haye, 1968, p. 6.
- 13 Deleuze: *A quoi servent-elles la structuralisme*, in *Heures de la philosophie, le XXème siècle*, sous la direction de, François Châtelet, Ed. Hachette, Paris, 1973, p. 196.
- 14 Paul Ricoeur: *Op-Cit.* p. 173.
- 15 Lapanaky: *La structuralisme de Lévi-Strauss*, Ed. Payot, Paris, 1953, p. 228.
- 16 Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale deux*, *op-cit.*, p. 349.
- 17 Claude Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la Parenté*, Librairie Mouton, 1963, p. 117.
- 18 Lucien Schep: *Marxisme et structuralisme*, Ed. Payot, Paris, 1964, p. 88.
- 19 Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, *op-cit.* p. 37.
- 20 عزاد شاهين: *أشياء*، عن الأنتروبولوجيا أو البنية للماركسية اللينينية، في مجلة دراسات عربية، العدد ٨، سنة ١٩٧١، مصدر عن دار الطباعة النشابة والنشر والتوزيع، ص ٨٢.
- 21 كلود ليفي سترووس: *الأنثروبولوجيا المبنوية* - مرجع سبق ذكره، ص ٩١.
- 22 Claude Lévi-Strauss: *Cahiers scientifiques dans les disciplines sociales*, in, *Al l'Ann.*, t. 4, 1966, p. 302.
- 23 سعيد عواش: *بنية البنية العربية*، في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨٠، لسنة ١٩٩١، مصدر عن مركز الأبحاث القومي، بيروت - لبنان، ص ٧٠.
- 24 Claude Lévi-Strauss: *Travaux tropiques*, *op-cit.* p. 373.
- 25 Claude Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la Parenté*, *op-cit.* p. 364.
- 26 Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, *Op-Cit.* 341 & *La pensée sauvage*, *Op-Cit.* p. 99.
- 27 روجيه جارودي: *«البنيوية» أو فلسفة موت الإنسان* - مرجع سبق ذكره، ص ١١٢.
- 28 ديكسون: *«العلاقة بين علم اللغة والعلوم الأخرى»*، في الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية.

المجلد 7، ترجمة جماعة من الأساتذة البوليسكو، مطبعة جامعة دمشق، 1967، ص 107.

Pierre-Claude: Claude Lévi-Strauss, Ed Universitaires, Paris, 1970, p. 28.

Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 334.

Laplanche: Op-Cit, p. 125.

Ibid, p. 164

Jean Marie Aumont: Op-Cit, p. 145.

كلود ليفي شتراوس: «الأسطورة والعصر»، ترجمة سمير حيدر، دار المعارف، ط 1، سنة 1968، ص 17.

كلود ليفي شتراوس: «الأشهر وأرض الشعوب»، ترجمة سمير حيدر، ص 147.

R. Boudon: Op-cit, p. 22.

Ibid, p. 23

كلود ليفي شتراوس: «الأنثروبولوجيا»، ترجمة حسن قيس، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 197.

المصدر نفسه، ص 197

المصدر نفسه، ص 181

المصدر نفسه، ص 181

المصدر نفسه، ص 187

المصدر نفسه، ص 191

المصدر نفسه، ص 191-192

R. Boudon, Op-cit, p. 345

Ibid, p. 343

Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 326.

Claude Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale deux, op-cit, p. 18.

Ibid, p. 20.

Ibid, p. 92.

J-B-Parguez: Comprendre le structuralisme, Privat éditeur, Toulouse, 1988, p. 42

كلود ليفي شتراوس: «الإناسة البدائية»، مصدر سمير حيدر، ص 10-11.

المصدر نفسه، ص 17.

المصدر نفسه، ص 70.

المصدر نفسه، ص 76.

المصدر نفسه، ص 78.

Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 261

Ibid, p. 323

Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, Op-Cit, p. 78.

Ibid, p. 84.

Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p. 342.

Ibid, p. 343.

End., p. 345	83
Lapinsky: Op-Cl., p. 138	84
Claude Lévi-Strauss: Race et histoire. UNESCO, Paris, 1952, p. 125	85
End., p. 146	86
End., p. 115	87
End., p. 98	88
Louis Althusser: Éléments d'un cours, Ed. schéma Larousse, Paris, 1974.	89
Paul Racine: Du Texte à l'Action, Essai d'herméneutique, Édition, Seuil, Paris, 1986	90
Jacques Derrida: L'écriture et la différence, Ed. Seuil, Paris, 1967	91
Richard Barthe: L'empire des signes, Ed. Skira, Paris, 1970	92
John Kristeva: Le Texte et sa séquence, Ed. Seuil, 1969	93
A.J. Greimas: Sémiotique et sciences sociales, Ed. Seuil, 1976.	94
ميشيل فوكو «الكلمات والأشياء» ترجمة منصورة عن الأصل، مركز الأبحاث القومي، 1990، ص 168.	95
المصدر نفسه، ص 700.	96
المصدر نفسه، ص 704.	97
المصدر نفسه، ص 717.	98
Michel Foucault: L'archéologie du savoir, Ed. Mouton, 1969, p. 249	99
End., p. 253	100
End., p. 253.	101
Michel Foucault: Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 221.	102
ميشيل فوكو «المقدمة إلى التاريخ» ترجمة د. الزواوي معونة في مجلة أدب وثقافة، عدد 117، نوفمبر 1990	103
1990 المأخوذ من مصدر، وكذلك كتابها «مفهوم الخطاب» في فلسفة ميشال فوكو» الفصل الثاني والمباشر بشكل عام. المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2000.	

ثقافة التجربة الشيوعية : من المركزية الباشوية إلى الأورو شيوعية

د. حميد بن عزيزة⁽¹⁾

ملخص

شهد مطلع القرن العشرين ميلاد ظاهرة الشيوعية، وتزامنت نهايتها مع انقائها، فهل كانت هذه الحاشية مجرد مصادفة، أم أنها حادثة لأكثر من معنى؟ وهل كان موت الشيوعية مجرد انقراض إمبراطورية أو تحطيمها لحلم أو ليوتوبيا⁽²⁾؟ أيمتني ذلك، إشارة إلى خلاص جماعي من «مملكة الشر» أم لهافتنا لإمكان كل أمل في قيام مجتمع إنساني تسوده الوفرة والعدالة والسلام⁽³⁾؟

أسئلة عديدة تطرحها الفيلسوف المشهود الفكرة الممكن والأخلاقي، الباحث عن أفضل المجتمعات. إن السؤال الذي يطرحه الفيلسوف والفكر إنما هو كيف أصبحت هذه القضية ممكنة⁽⁴⁾ في نشأتها وهي تطورها، ثم في تحطيمها ونزولها⁽⁵⁾؟ ما خصائصها ومفوماتها ودلالاتها؟ وهل بإمكاننا تحديد ورسم هويتها؟

لقد كنت بينت في مقام آخر⁽⁶⁾ الأطر والمراجعيات الفلسفية والمذهبية التي قام عليها فكر ماركس والمصافة الكبيرة التي تحصل ماركس عن الأيديولوجيا الماركسية⁽⁷⁾، والتمن الباعث الناتج عن الخلط بينهما، ومن الأخطاء النظرية، وذلك خاصة عندما يتعلق الأمر بممارسة تريد أن تكون تطبيقاً دقيقاً لنظرية ما. ولا شك في أن انحلال الدول الشيوعية هو أيضاً عقاب⁽⁸⁾ للقرابة الدوغمائية الخاطئة لنصوص ماركس المتعلقة

(1) أستاذ الفلسفة بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإنسانية والعلوم الإنسانية بباريس.

نقد النظرية الشيوعية - من النظرية الوضعية إلى البورجوازية

بالدولة، صحيح أن هذه النصوص قد تبدو سطحية مقارنة مع وفرة تحليل ماركس الخاصة بالأساس الاجتماعي والسياسي للحياة السياسية، وليس أقل صحة أنها تبدو متكتمة، وذلك أكثر لطابعها النظري (الأيديولوجيا الألمانية، البيان الشيوعي...)، ومفصلة أكثر عندما تأخذ منهجاً تاريخياً (الصراعات الطبقة في فرنسا، الثامن عشر من برومير، لقوى فاعليون بوناپرت، الحرب الأهلية في فرنسا...).

إن وفاة توماس ماركس، النظري، لمحتوى الدولة كتمهيد عن الطبقة المهيمنة هو الذي حمل نقد جواريس التفاضل بأن الدولة لم تكن أبداً فقط دولة طبقية بل هي تتربص دائماً عن علاقة طبقات. لكن ألا يدعينا ذلك للتساؤل، وهو الشيء الذي لا يقوم به مثلاً لينين في كتابه الدولة والاشور، عما إذا كان ماركس لا يفهم أن الدولة تترجم لا عن الطبقة المهيمنة بل عن الطبقة المهيمنة، وهيمنة هذه الطبقة، أي بالتدقيق عن العلاقة الطبقة والكل الاجتماعي التامساوي التعديد؟ وكذلك، ونجاء مقام الدولة، فإن اختلاف المقصد والوضع، يمتد من إظهار، لا بشكل محدد بل تقديري، نظرية الاشتراط الاجتماعي الاقتصادي السياسي، أي النصوص حول التاريخ السياسي الفرنسي المؤطر للإمبراطورية الثالثة، حيث تبرز الدولة مستقلة ومهيمنة^(١٩)، إن الشراية الدستورية^(٢٠) منذ أنجلز، الفكر ماركس في التي عظمى عملية تناول الشراية الطائفة لإيجازاته، ولقد أثرت هذه الشراية الدستورية لإثرت ماركس أنها من فهم طبيعة العلاقة بين أطر النظرية، المرجع والممارسة العملية التي حسنتها تاريخياً الثورة الشيوعية البولشفية، وهي استثمار سياسات الأحزاب الشيوعية الأوروبية للأسلحة والعمول الماركسية.

إن القضية المركزية، هي رأيي، متعلقة بهوية الظاهرة الشيوعية ذاتها^(٢١)، فهل أن الهوية أممية هي جوهرها كما كانت تزعم الدعاية البولشفية^(٢٢)، أو أنها تحمل وتترجم نقل خصوصيات هويات قومية^(٢٣) مثلت العامل الرئيسي المكبل لها وموجب بالتالي فشل مشروعها؟

ولعل المقارنة الكبيرة التي ينسجم علينا توضيحها هي تلك التي تعلقنا بالأحزاب الشيوعية الأوروبية التي توهمنا أنها تمثل الاستعداد الطبيعي والتمسك العالمي للثورة الأم وما فتئت تعدد انخراطها في مسار الثورة البولشفية عضوية وإرادية، ولكنها في واقعها كانت كلها مشدودة ومقيدة بمواقع قومية مثلت بحق مراكز عطالة عمقت الهوية بينها وبين مركزية الأممية الشيوعية الثالثة^(٢٤)، وإذا صح هذا الافتراض كان لزاماً علينا تغيير البعدين التحليليين للظاهرة الشيوعية ذاتها أي كونها ظاهرة غالبة في مضمونها الثوري واجتماعية في انتمائها هي بنية ثقافية وتاريخية محددة^(٢٥) ٧٢ وإن هذا التوتر المحمل بهذين البعدين هو في تقديرنا مفتاح فهم أسباب التدهور وموت الظاهرة الشيوعية^(٢٦).

١ - الشيوعية الغربية : هذه الإن الطيعي لفكرها كفت إلى طريق الثورة في أوروبا

كان من النتائج المباشرة للثورة أكتوبر^(١٠٠) تعميق الهوة بين التيار الشيوعي والتيار الاشتراكي في سلب الحركة الشيوعية^(١٠١)، علما عقد المؤتمر المؤسس للأمم المتحدة الشيوعية في مارس 1٩1٩ بما

الطلاق واضحا بين الجناحين، وفي الحقيقة لم يقيم المؤتمر إلا بمجرد معاناة حالة ناجية عن الثورة البلشفية ذاتها ومن موقف الأحزاب الاشتراكية والأممية الثانية^(١٠٢) قبل وفي أثناء الحرب العالمية الأولى، تلك الحرب التي تمثل المنعطف الرئيسي للقرن العشرين، إذ تحت غطاء الوحدة المقدسة انصهرت الاشتراكية الديمقراطية في مجيهر الحرب من ناحية، وفي قبول مبدأ المشاركة في الحكم من ناحية أخرى، وبمثل هذا الاختيار وضعنا لهزيمة الأممية الثانية ولجوهر الخصومات المؤطرة لتاريخها^(١٠٣).

إن نشأة الأحزاب الشيوعية ليست مجرد نشأة مبرمجة ومقودة من المركز، موسكو، بل مطبوعة بشكل كبير بهذين العندين، ونحن هنا سوف نركز في بحثنا على ثلاثة أحزاب رئيسية هي الحزب الشيوعي الفرنسي^(١٠٤) أو الحزب الشيوعي الألماني^(١٠٥) والحزب الشيوعي الإيطالي. وهذا الاختيار ليس محايلا، بل لأن هذه الأحزاب كانت بؤرة الخصومة النظرية والأيدولوجية حول شروط قيام الثورة الشيوعية، وحول مقومات نجاحها أو فشلها.

لم يعد التجانس النظري الذي نشأت فيه الأحزاب الاشتراكية قائما فعلى ١٨٩٦ نشر برنشتين مجموعة من الأطروحات في مجلة «الزمان الجديد» يراجع فيها بعض المرتكزات الأساسية لعمل الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني حول طبيعة الثورة ومراحلها، فالحزب بذلك جدا لا طويلا داخل الحزب المشعل للحركة العمالية، إلا اعتبرنا العدد الكبير من المنخرطين فيه، وبخاصة من قيمة داخلية وفيداته. وللتأكد من هذه القيمة تكفي معاناة جوهر النقاشات الدائرة في سلبه كمسألة الانتخابات والموقف من العنف ومبدأ الأسراب العام وكلها موطن الجدل، وحولها انقسم الحزب إلى «يمين» يقوده برنشتين و«وسط» بقيادة كوتسكي، و«يسار» تقزعه روزا لوكسمبورج^(١٠٦).

ولعل العلاقة للنظر هو أن هذه الخصومات وهذا الجدل، لم يخصا الاشتراكية الديمقراطية الألمانية وحدها، بل امتد إلى فرنسا وإنجلترا وبلجيكا. وبالطبع لم تنحصر هذه الخصومات في الأحزاب المشار إليها، بل كانت محور نقاشات ساخنة في مؤتمر الأممية الثانية، الذي وجد نفسه أمام قضيتين جوهريتين: تتعلق الأولى براهنية المشاركة

في الحكم بعد التصمام الاشتراكي علوان^(٢٢) للحكومة بوجوالية سنة ١٩٠٠، والثانية معزورها السلم والحرب،

أما المشاركة في الحكم فتحمل رهنا الواسع وإخراجا يصعب حلها من دون ضرر ممكن، أي إستراتيجية للأحزاب الاشتراكية المناهضة لتمط المجتمع الذي تناهض فيه. وكيف لها أن تشرع لعملية الاندماج فيه؟ وهي مسألة عالجا برنشتين في أطروحاته، مفادها في الظاهر أنه لا يجوز للاشتراكيين تحمل مسؤوليات وزارية في حكومة لا تشاطرهم أهدافهم ولا مرجعياتهم، ولكن ضعنا صيغت لوائح المؤتمر بطريقة تسمح بتأويلات وبقرارات عديدة، مختلفة ومتناقضة. أما القضية الثانية، وكانت قضية الساعة بحل شخص الحرب وكيفية التعامل معها، إنها الجانب الآخر من الإشكالية الاشتراكية ذاتها، أي الأهمية العالمية البيروقراطية وتعلق بصيغة «التضامن القومي». ولعل الإخراج قدم لهذين ومارتوف وروزا لكسنبورج في مؤتمر شتوكت تعدلا بعدد الموقف الثوري من الحرب كما يلي: «إن اندلعت الحرب، وعلى رغم المجهود العمالي المعادي لها، فإنه من واجب هؤلاء التصدي لها واستعمال كل قواهم لاستئصال الأزمة الاقتصادية والسياسية الناتجة عن الحرب لتفعيل الثبات الشعبية والإسراع بسقوط السيطرة الرأسمالية^(٢٣)».

لم تفلح هذه التوصية آنذا في توجيه موقف الاشتراكيين حول أفضل الوسائل لمنع اندلاع الحرب، وظل حتى طرح الطوابل للثوريون الماركسيون والإنجليز والروس الاندماج إلى ضرورة الإضراب العام في مؤتمر كوبنهاغن في ١٩١٠، إلا ضلته طرح معارضي للاشتراكيين الديموقراطيين. والأخطر من ذلك فشلت الخطابة الثورية والحماسية في منع الأحزاب الاشتراكية من التصويت في معظمها على مطلب تمويل لحرب عند اندلاعها. وهي بعض البلدان الغربية لم يكتف الاشتراكيون بذلك بل دعموا بالمشاركة في الحكم^(٢٤).

إن تجسيد مبدأ المشاركة في الحكم ومساندة مجهود الحرب لهو إعلان بنهاية صراع الاتصامات داخل الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية. ودخل الأهمية الثانية، وهو ما خلاص إليه لينين نفسه صراحة منذ أول نوفمبر ١٩١٤، عندما نادى بضرورة الإسراع إلى بحث أهمية ثالثة: «الأهمية الثانية مالت منهزمة، لانتهازاتها ولتسقط الانتهازية واتعيا الأهمية الثالثة»^(٢٥).

لم يكن مثل هذا النداء غريبا على بعض القادة المشهورين، ففي ألمانيا مثالا رفضت روزا لكسنبورج وكارل لينباخت منحي ومصار الحزب. وبدأ صراحة بتهانة فادته وجنحا للاتصال وتكوين حزب مستقل أيديولوجيا وتنظيميا. وكان الأمر كذلك في المملكة المتحدة، في حين رفض الاشتراكيون الروس والإيطاليون مساندة حكوماتهم.

سوف يتحوّل تحوّل هذه الثورة البروليتارية من نصّ تصاعدياً بعد لقاء زوسارولد سنة 1910. يكون التفاصيل المشترك للتبديد يعاين، قادة الأهمية الثانية من دون القطع معها. لكن اجتماع كينثال جسد هذا الشكل في تأسيس بنية معارضة.

وحسب إذا كانت الأغلبية لم تجار اختيار لينين، فإن ذلك لم يمنع من تجديد الموافقة وبياناتها. فالعرب لم تكن بعد بضعة أشهر وكان تواصلها مثقلاً بتوترات عديدة هي صفوف الاشتراكيين. بل إن بعض النواب الألمان رفضوا تجديد تمويل الحرب سنة 1910، وسرعان ما جتهدوا لتأسيس ليلز برولاني سموا الاشتراكية الديمقراطيّة العمالية. وعندما طردوا من الحزب في أبريل 1912 أنشأوا حزبا اشتراكيا ديموقراطيا خاصا بالمانيا (Unabhängige Sozial Demokratische Partei Deutsch lands).

أما الحدث الذي سيظهر العالم، فهو بلا تردد أكتوبر 1917، عندما أعلن المؤتمر الثاني للبروليتات انتصار الثورة بقيادة البروليتاري وبعثة أطروحات منظره الأول لينين.

٢- في الثورة البروليتارية: أو المراجعة الأخيرة لتبيانها

عندما عقد المؤتمر التأسيسي للحزب العمال الاجتماعي الديمقراطي الروسي (١٩١٧) كان كل القادة على قناعة بعدم توازن القوى بين النظام الحاكم، أي طح نظام القيصرية - وراة

المؤتمر الثاني للحزب سنة 1903 في تمثيل هذه الحادثة الأولى عندما انقسم إلى جناحين. جناح الأغلبية البروليتارية برئاسة لينين، وجناح الأقلية النخسفية بقيادة مروتوف (١٩٠٣). أما النتيجة الحتمية فقد كانت فشل ثورة سنة 1905 وبقاء أغلب قادة الحزب في المهجر.

ولعلّ المفارقة الكبيرة تمثلت في أن ذلك الوضع سمح بدفع النقاش حول بعض المسائل النظرية الرئيسية وأكدتها كان طبيعة الثورة في بلد مختلف اقتصاديا وسياسيا (١٩٠٣). ينبغي ألا ننسى أن جوهر فكر ماركس مثلما تلقف عليه هي مؤلفه الرئيسي دراس المال، كان مشهودا بنمط الإنتاج الرأسمالي ونفخ مسالة القيمة فيه. وذلك ضمن تحوله لطائفة العمل المؤجر وما يتيسر وراة من فائض للقيمة وإفراز لعلاقات إنتاج متعددة لنمط المجتمع ذاته. إن قصد ماركس في هذا المؤلف، بل وفي كل مؤلفاته الأخرى هو التأكيد على حتمية انتصار الثورة الاجتماعية، ومن ثمة الانتقال التاريخي من نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نمط الإنتاج الاشتراكي في مرحلة أولى، ثم إلى نمط الإنتاج الشيوعي في مرحلة ثانية. أما المساعدة البادية المؤطرة والمؤمنة لهذه العملية فهي توفر عنصر الثراء والوفرة القادية في بلد الثورة الاجتماعية (١٩٠٣).

أما روسيا فلم تعرف مرحلة الثورة الديمقراطية، ولا سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على البنية الاقتصادية، ولكن عدم توفر هذين العنصرين الرئيسيين في فكر ماركس لم يمنع تشكل وجهة نظر مشتركة بين القادة الروس تتمثل في إمكان قيام الثورة الاشتراكية مباشرة، وبالتالي اقتصاد مرحلة الثورة الديمقراطية البورجوازية^٢ وقد اعتقد البعض أن اندلاع الحرب الكونية الأولى ومشاركة روسيا فيها عاملان لتحقيق هذا المطلب، لذلك نادى ضد مواقف الأحزاب الاشتراكية بـ «التهزمية الثورية».

ولأن روسيا لم تكن جاهزة للحرب فلم كانت الكارثة، فبعد سنتين من الحرب كانت ملامح الهزيمة بادية للعيان، احتلال جزء كبير من البلاد، وخضوع الجنود الروس للجوع نتيجة لنقص مصادر التعمين، ولم يتردد عمال بتروجراد في فيفري ١٩١٧ في التزول إلى الشارع وانضم إليهم الجنود، لكن نظام القيصر نيكولا الثاني لم يسقط على رغم ذلك، فأسست حكومة مؤقتة لكن ذات مشروعية جد هشة^٣، ولم يكن القيصر قادرا على توقيع سلم دون التخلي عن أراضي روسية، أو على التناحس في تعويضات الحرب مثلما نادى بذلك البولشيفيك.

لقد كانت روسيا في الأشهر الفاصلة بين فبراير وأكتوبر تسير نحو الثورة البولشفية ولم يمنع، لا انقلاب يوليو ١٩١٧، ولا شروطات الهدنة، هذا اللحن الجارف، وعلى مشارف الثورة دأب صوت حزب العمال في الأوساط العمالية وحللي يرضى غير متحس من قبل طبقة الفلاحين والزراعيين التي كانت تمثل أغلبية السكان.

وفي الحقيقة لقد اعتك البولشيفيك الحكم من دون عناء كبير في الليلة الفاصلة بين ٢١ و ٢٥ أكتوبر ١٩١٧، وكانت تلك اللحظة إنجازا للمرحلة الأولى نحو الثورة الاشتراكية، حسب لينين و تروتسكي، وسوف يصبح الموقف من الثورة الروسية في المستقبل مركز القطيعة داخل الحركة العمالية الغربية، إضافة للخصومات الأولى بين الاشتراكيين حول بعض القضايا النظرية والعملية، كما رأينا، يتجلى الآن موقف فاضل بين المناصرين للثورة الروسية السوفييتية والمعارضين لها، والغريب أن روسيا السوفييتية والحزب البولشيفي لم يفرضا في البداية على القادة وعلى الأفراد الذين ساندوها، وعلى رغم ذلك فإن وضعيتهما الجديدة كانت بعزلة الخط الفاضل بين كل هذه الأقطاب.

كان كل القادة الروس واعين باستحالة تعمير وموام ثورتهم دون مد جسور التواصل مع أوروبا^٤، وبالحصول مع ألمانيا، مثلما لم يتردد تروتسكي مثلا في التعبير صراحة في آخر ١٩١٧ عن أنه إذا لم تنهض بشعوب أوروبا لتسحق الإمبريالية فسنكون نحن

المسحوقين. وليس هي ذلك شك، فإما أن تجعل الثورة الروسية خلال الفضالات هي العرب. وإما أن يتحد وأسماءه كل البلدان لخلق نفسا. ولتجسيد هذا الهداء جاء مرسوم ١٢ ديسمبر 1٩1٧ ليضع على تصرف الوكالات السوفييتية في الخارج، مبلغ مليوني روبل ثلثة لحاجيات الحركة الثورية^(٣٧).

كانت أنظار القادة الروس متجهة في الواقع بالأساس نحو ألمانيا المحاربة لا ألمانيا الثورية؛ فالوضع العسكري أصبح جد متدهور وهو ما دفع قادة الجيش الروسي إلى بدء مفاوضات مع أركان جيش ألمانيا أفضت بعد جهد عسير وتردد كبير إلى توقيع معاهدة^(٣٨) برست ليتوفسك. Berst Litovsk في ١٦ مارس ١٩1٨، معاهدة حرمت روسيا من جزء كبير من أراضيها ومن موارثها الاقتصادي^(٣٩). وعلى رغم كل ذلك، ارتاح الروس كثيرا لهزيمة ألمانيا في ١٩1٨، إذ هي إثرها وقع تسريح روزا لكسنبورج وكارل ليناخث من السجن، وباتت ألمانيا على باب الثورة المرتقبة، إثر تطلي غلوم الثاني عن الحكم وقهام الجمهورية في ٩ نوفمبر من السنة نفسها، وقهام تحالف بين الممال والجند والانتخاب مجلس لممثلي الشعب، وانضمام كونسكي ليوالا، الممثل والقادة بضرورة الاعتماد على البرلمان، ثم إعلان الانتفاضات في ١٩ يناير ١٩1٩، وبطلان العهد في موجة عنيفة من الاضطرابات تدخل على إثرها الجيش لتسحقها.

وظفت الاختلافات داخل الائتلاف على السطح، فها هو حزب روزا لكسنبورج وليناخث يرفض صراحة مساعدة الحزب الاشتراكي الديمقراطي، معلقا نشاط الحزب الشيوعي الألماني، لا تنسى في هذه اللوحة القائمة قتل روزا لكسنبورج وليناخث في ٢١ يناير ١٩1٩، لاركين وراهما فراغا عظاما ونظريا لم يفلح الحزب الشيوعي في سده من بعد. وكذلك هزيمة الجمهوريين السوفييتيين في البافير وفي المجر^(٤٠)، لكن لم تمنع هزيمة الثورة الألمانية من تأسيس حزب شيوعي، مثل في نظر الروس شرطا كامها لقبام الأهمية الثالثة فلم يتقدموا في يناير ١٩1٩ في صياغة «بيان لعمال العالم» معهور من قبل ٢٩ حزبا أو مجموعة «التطوي تحت غطاء ديكتاتورية البروليتاريا وتحت شكل سلطة السوفييت» يدعو لبقاء عالمي شيوعي. أما الغاية المحددة لهذه الأهمية الثالثة فهي تعميم التحرير الثورية للطبقة العاملة، وتخليص الحركة من خيط الانتهازية والقومية، ولتوحيد قوى كل أحزاب البروليتاريا العالمية الثورية فعلا، ومن ثمة تسهيل وفتح انتصار الثورة الشيوعية في العالم أجمع^(٤١).

٣ - الأممية الثالثة وحرف الثورة الأوروبية

لم تكن الأممية الثالثة الملائمة لتمثيل مجموعة متجانسة، بل هي أقرب إلى التجمّع القطبي منها إلى حركة سياسية منظمة ومتجانسة. إنها بالعكس ملتقى الحركات جد متنوعة أبرزتها تجارب مختلفة ووفائع

متعددة، ولكنها كانت تتقاسم كلها الإيمان والأمل في قيام ثورة عالمية.

ولا يجوز الحديث في هذه المرحلة بعد عن هيمنة بولشيفية على الحركة الشيوعية العالمية، فالحزب الشيوعي البولشفي لم يكن يملك بعد قيادة متجانسة وموحدة، الشيء الذي أثر سلباً في وحدة القرار السياسي.

لقد كان مشكل لينين والقادة الموهوبين هو التقدير الصحيح للقوى المتصارعة ومعرفة من هم الأعداء ومن هم الأصدقاء^(١٤) ضمن الأحزاب القاصرة، فالهدف كان بناء حزب أممي من طبيعة جديدة، لا الانتماس في فيدرالية للأحزاب الشيوعية متعلما جنحت إلى ذلك الأممية الثانية من قبل.

أما الخط الفاصل في هذا البناء فقد كان عزل المجموعات والقادة المساندة للحزب، لكن وفي الوقت نفسه، مكافحة **الشرائعات اليسارية**. ولقد دقق المؤتمر الثاني للأممية الشيوعية عام ١٩٢٠ هذا الإختيار وصاغ وثيقة تعرف بوثيقة الـ ٢١، شرطاً للانضمام إلى الأممية^(١٥)، وهي شروط كانت قاسية في رأي أصحابها على حل الأزمة. إن طبيعة الأممية وشروط الانضمام إليها كانتا السؤاليين المركزيين في أعمال المؤتمر.

من وجهة نظر لينين يتعين بناء حزب بولشفاوي حقيقي عالمي، أين تناقش المسائل الراهنة وتتخذ القرارات الحاسمة الخاصة بالفروع الشيوعية، وذلك يعني بناء أحزاب شيوعية موالية وأمينة للأممية، ومن ثمة العمل على تخليصها من العناصر الإصلاحية أو «القومية» المتصهرة في الأحزاب الاشتراكية التقليدية «يتعين على الأحزاب القاصرة للأممية الشيوعية أن تكون مكونة على قاعدة المركزية الديمقراطية، ففي حالة الحرب القارية للأممية الشيوعية أن تكون مكونة على قاعدة المركزية الديمقراطية، ففي حالة الحرب الأهلية المتحدة حالياً ليس بإمكان الحزب الشيوعي أن يقوم بواجبه إلا إذا كان منظماً بإفضل طريقة مركزية ممكنة، إذا لم يكن خاضعاً للانضباط على شائكة الانضباط في الجيش، وإذا كان للمركز الواسع السط، (الشرط ١٢)، وعلى هذه الأحزاب أن تسمي نفسها أحزاباً شيوعية (الشرط ١٧)، وأن تعلن قيادتها من العناصر الإصلاحية (الشرط ٢)، وأن تشكل لجنة مركزية جديدة تتكون على الأقل من اثنين مناصرين فعليين للأممية الثالثة (الشرط ٢٠)، وأن يطرح كل من يرفض شروط الانضمام إلى الأممية الشيوعية (الشرط ٢١)، ويتعين ليس فقط القطع مع العناصر الإصلاحية المتشوشة أمثال توارشي وكاوتسكي ولوتفي ومالك دونال (الشرط ٧)، بل وكذلك

ضمنان النصفية التواصلية للعناصر البروجوارزية الصغيرة (١٣) - وعلى هذه الأحزاب محاربة البروجوارزية والإصلاحية، هي الوقت نفسه، وبيان ضرورة ديكتاتورية البروليتاريا سوف تأخذ الدعاية والنشاط الثوري طابعاً شيوعياً حقيقياً (الشرط ١) ودمج العمل الشرعي مع العمل اللاشرعي (الشرط ٢) وسوف تقلد في الجيش (الشرط ٤) وفي الأرياف (الشرط ٥) وفي النقابات (الشرط ٩) ما يحمل كاتعة الأممية النقابية، الصفراء المسماة بأمية المستروام (شرط ١٠). أما نشاط المجموعة البرلانية فسوف يوضع لراقية جديدة (شرط ١١)، وعلى الأحزاب الشيوعية التمدد بالقومية الوطنية الاشتراكية والسمعية (شرط ٦)، وعليها كذلك مسابقة حركات التحرر في المستعمرات (شرط ٢) وأخيراً يتعين على هذه الأحزاب الخضوع إلى سلطة الأممية، وكل قرارات مؤتمر الأممية الشيوعية ملزمة (شرط ١٦) وعلى كل حزب نشر الوثائق المهمة للأممية (الشرط ١٨) - يتعين على كل حزب في غضون أربعة أشهر الاجتماع لتعديد انضمامه إلى الأممية الشيوعية (شرط ١٩) وأن تصالح هذه الأخيرة على برنامجها (شرط ١٥) وعلى كل حزب تقديم دعم لا مشروط للجمهوريات السوفييتية في نصالها ضد أعداء الثورة (شرط ١٤). ولعل الشرط الأخير (شرط ٢١)، أي التخصيص على ضرورة طرد كل من يعارض هذه الأطروحات الأممية الشيوعية هو المقياس الفاصل والضمائم لكل الشروط الأخرى.

لقد بنت هذه الشروط قياسية في نظر الحزب "المرجعية الماركسية" على موضة أكبر، مثل أن يند كل حزب بالاشتراكية القومية أو المسألة، مع ضرورة القطع الكامل والنهائي بالإصلاح ومعارضة سياسة الوسط المتدنية، أو الاحتكام إلى مبادئ المركزية الديمقراطية.

يحل ليون ملوم بجلاء هذه الشروط فتلأ : «لنتم أمام كل، أمام مجموعة مذهبية (...)، إنها اشتراكية جديدة، وهي كل النقاط الجوهرية، تصور التنظيم، تصور علاقات التنظيم السياسي والتنظيم الاقتصادي، تصور ديكتاتورية البروليتاريا (...) هي رأينا، يقوم هذا الكل على أفكار خاطئة هي ذاتها، متعارضة مع المبادئ الأساسية والثابتة لاشتراكية ماركس، فهو يقوم من ناحية أخرى على خطأ واضح: نظراً إلى أنه يقوم على تعميم بعض خاصيات تحررية جزئية ومحلية، تجربة الثورة الروسية ذاتها، على مجمل الاشتراكية العالمية^(١١) لكن، إذا لم يكن مطروحا لبعض مشاكل الرفاه، انقلابات الاشتراكية الديمقراطية، فإنه بالنسبة للآخرين لا مكان خارج معسكر الثورة.

وهي الحقيقة لم تكن الشروط الموجهة للأممية الشيوعية لتقدر وزن التقاليد التاريخية لكل بلد. والأغرب من ذلك معالجة الأممية للمعضلة النقابية^(١٢) إلا عناصر الأمل القادة البولشفيك، بيد النظام منظمة النقابات السوفييتية للأممية، أن تسج انتقادات الغربية على

متوالها، ولا عجب في ذلك فأغلب المنظمات الإصلاحية الأوروبية لا تقدر على أن تفكر حتى في إمكان الفكرة ذاتها، كيف ذلك والمنظمات الثورية ذاتها كانت تماثل بين الانضمام إلى الحزب وحيدان هونها التقابلية لقد بدت القطيعة الأيديولوجية متأسلة بين المنطومتين في الأممية الشيوعية ومنظومة الأحزاب الأوروبية، وسوف يتركز الصراع حول الثورة المذكورة من قبل⁽¹²⁾، والعل التقلب للمتأسلة للأممية ذاتها، بين ضرورة الامتثال الكامل أيديولوجيًا وتنظيميًا للشروط المذكورة، وما نتج منه من طرد للعناصر الإصلاحية ومصارعة المنفى، اليساري تجاه العلاقة الخاصة بالانتخابات وبالتنظيمات الجماهيرية، هي التي حالت دون توظيف المنفى البولشيفي في سياسة وممارسة هذه المروع الأوروبية.

إن الانحذاب القوي لهذه القوى نحو حرية وطنية قومية هو كما ذكرنا في بداية المقال مركز العطفة الرئيسي في العلاقة المتوترة بين المركزية البولشيفية والشيوعية الأوروبية، التي بدت غير متحمسة، لأنها كانت على وعي بعدم قدرتها على الدفاع عن شروط الأممية الشيوعية شكلًا ومضمونًا، والمحافظة على وحدتها وخصوصياتها في الوقت نفسه، وهو ما حصل بالفعل في فرنسا في مؤتمر نور سنة 1920⁽¹³⁾ وخاصة في إيطاليا في مؤتمر لوفون⁽¹⁴⁾، حين انقسم الحزب الاشتراكي الإيطالي بين أقصى اليسار مع بورديجا وجراسشي وتولان، وبين مجموعة سرائي للشيوعية تحت لواء الأممية الشيوعية، لكن كاشفة على بعض شروطها، وأخيرا مجموعة اليمين بقيادة توراني القادية لها أن هذه التوعة القيسيساتية هي في واقعها إطار لتأفضلات داخلية خاصة بالمتجمع الإيطالي ذاته وترجمة لتشكّل مواقف متفائلة كلها، لقد منع مؤتمر الحزب الأعلية لسيراي ضد غراسشي وبورديجا والنتيجة الحتمية لذلك كان انقسام الحزب، ومفارقة هذا القائد صفوفه من أجل تكوين حزب شيوعي إيطالي، وفي ذلك فشل للأممية الشيوعية التي لم تكن حاضرة لفهم واقع تلك الأحزاب⁽¹⁵⁾.

لقد أضفى الموقف من الأممية الشيوعية محور⁽¹⁶⁾ الصراعات والانقسامات داخل كل التنظيمات الشيوعية الأوروبية، وحتى الأحزاب التي لم تدافع عن الانضمام إلى الأممية فإنها بدت مترددة تجاه الشروط المصارعة المبرروضة من قبل هذه الأخيرة، إن تاريخ الأممية الثالثة هو بحث عن توازن مفقود بين المركز والمحيط، وحتى إذا رام البعض الحديث عن منمرجات عديدة رافقت في كل مرة مؤتمراتها الجديدة، فإن التواتر بقي قائما بين منحنى توسيع جهة القوى الثورية والإبقاء على أليات تنظيمية مركزية ما فتئت الأممية في مستوى سلطتها التنفيذية تذكر بها فروعها.

وليس من السهولة في شيء التوفيق بين المنفى المتصلب للمركزية الأممية خاصة في مستوى التنظيم وبين رفع شعار المياسة اليهودية، وقد رأينا كيف ظلت عملية الامتثال

لتشروط أهمية سيادة الفهم والتطبيق، وهي تزداد اعتماداً وحيدة تجاه سياسة الشيعة الموحدة فكيف يمكن إذن تبرير مطلب تطبيق شروط الانضمام إلى الأممية الشيوعية وما يليه من ضرورة التخلص من العناصر الإصلاحية من ناحية، والدعوى إلى التعاون مع هؤلاء الخصوم من ناحية أخرى؟ ألم تكن الأممية أول من نادى بالتخلص التلخ منهم^(١٧)؟

لم تفلح الأحزاب الشيوعية الأوروبية في الحقيقة في حل هذه المفارقة. فظهرت مشروعة جداً في البداية، ونقدية لاحقاً، أما النتيجة المباشرة فهي لوائح الانقسامات داخل هذه الأحزاب وتقلص وزنها^(١٨).

وبالتوازي، اشتد الصراع داخل الحزب البولشيفي بين تيارين مؤثرين لا يجمع بينهما أي شيء، فلي حين ظهر جناح أول^(١٩) يرغب في مواصلة تجربة الانقسام السياسي الجديد اللينينية، التي تعتمد في المقام الأول على تنمية الإنتاج الزراعي، والسماح بمنطق الربح للمزارعين الصغار، ظهر جناح ثانٍ ينادي بتطهير المنظومة الصناعية - ومن ثمة بيسط سلطة الدولة على كل المجالات، وبالمخصوص على مجالي الصناعة والتجارة - ويستمر وراء هذه الاختلافات حول السياسة الاقتصادية، صراع من أجل السلطة يقوم على إحكام السيطرة على الحزب البولشيفي ذاته، وتطوير مسار ومنطق الثورة، وتاريخها. توج هذا الصراع بانتصار الجناح الأول بقيادة ستالين، الذي تمكن من السطو على الحزب وعلى تنظيماته. خاصة بعد موت لينين وتطهير زعمهم الحجاج الثاني لتروفسكي من المعركة والانسحاب من الحزب في مؤتمر مارس.

لقد أضفى الموضوع لستالين القاعدة في نشاط الحزب، فلا مجال للتناقض مطلقاً داخله، ولا مكان للصراعات الفكرية والأيدولوجية بين أعضائه، ولم تسلم الأممية الشيوعية - ضرورة - من هذا الخطر الجارف، فعظم حلم الثورة العالمية وأصبحت مجرد آلة تصاند الثورة الروسية بعماء.

إن البحث عن تجانس خطوط الأحزاب الشيوعية الأوروبية مع نموذج المركز كان هدفاً في ذاته جسد بحق زمن «البلشفة» داخل كل الأحزاب الشيوعية، ومنطلق هذه «البلشفة» إنما هو المساندة اللامشروطة لروسيا وفائدتها^(٢٠).

ويمكن متابعة هذا التوجه في مؤتمر الأممية الخامس المعقد سنة ١٩٢٤^(٢١) (من ١٧ يونيو إلى ٨ يوليو)، حيث هتف الحوار السياسي، والأغرب من ذلك، طلب الروس من مؤتمري الأحزاب الأخرى عدم إثارة الوضع الداخلي للحزب البولشيفي، وهم بذلك صادقوا وأحرقوا الأسس التطهيرية التي قامت عليها الأممية، إذ لا يوجد في مؤاليفها ولا هي نسوصها ما يبرر هذا المقام الضريد للحزب البولشيفي - فهو مجرد فرع من فروع «الحزب الأممي» البروليتاري مثله مثل كل أحزاب الشيوعية الأخرى.

ويبدو ما عشتت السياسة - بقدر ما وقع التركيز في المؤتمر على المسائل التنظيمية، وقدم النموذج التنظيمي البولشيفي باعتباره أرقى شكل يتعين على الأحزاب الشيوعية النصح على منواله تنظيميا وعمليا - ودعا المؤتمر كل حزب إلى إعادة هيكلته ونقل نشاطه من مكان السلطة إلى مكان العمل.

وتتطلب هذه العملية كثرة نوعية في طبيعة الحزب، فمكان السكك هو القضاء الطبيعي للإصلاح البرجوازي القائم على أولوية الانتفاضات، أما مجال العمل فهو مركز حركة الحزب الشيوعي الذي يطمح إلى قيادة العمال قصد إنجاز الثورة والوصول إلى الحكم، ويهدف هنا المنهج الجديد إلى إضفاء طابع طبقي بوليتاري وعسكري على كل الأحزاب الشيوعية.

لم تعد عضيلة الأحزاب الأولى تسهيل النقاشات المذهبية والنظرية فحسب، بل الانصهار في سياسة موسكو ومبادئها، أما النتيجة المباشرة لهذا المنهج الجديد فهي تقلص حجم وتأثير الأحزاب الشيوعية في الأحداث. فلم نعد اهتماما بالتؤسسات الصفوية - وتركزت مجموعات عدة من الأفراد وكل الطبقات الوسطى مهمشة، ولم يعد بعد ذلك بالإمكان الانشغال بموضوع الجبهة الوحدانية التحلي عن الطبقات والفئة الوسطى جعلها عرضة للانجذاب الفاشي، ولا نجاور الخطأ إذا أكدنا على أن انتصار الفاشية في إيطاليا أولا وهي ألمانيا لاحقا كان هو نتيجة مباشرة وسريعة لذلك الاختيار الأهم للأحزاب الشيوعية ذاتها. لم يعد نشاط الأحزاب الشيوعية الأوروبية مستقلا، فهيمن الطابع الألماني ودفعها إلى سياسة نشاطها خلق إرادة ليست «الضرورة» إرادة القيادة البروليتارية الأهمية، بل إرادة فرد هو ستالين.

ويمكننا أن نقف على معارضة لم تفصل أبدا عن هذه الأحزاب الشيوعية الأوروبية، فإذا سلمنا بأنها طبعها بالمؤثر البولشيفي - في مستوى تنظيمها وفي مستوى قيادتها، فذلك لم يمنعها من أن تكون الأداة الفاعلة في نهج سياسة جديدة، سرعان ما مندمج الظهور إلى المبادئ وإلى إستراتيجية الأهمية. لقد أصبحت المهمة الأساسية للحركة الثورية الاشتراكية في الجبهة المناهضة للفاشية والدفاع عن الديمقراطية البرجوازية وانهاج سياسة جبهوية، وهو إقرار واضح بحدود الطبقة العاملة، وبإمكانات تقديم أمثلة عديدة مدعمة لطرحنا، إلا يكفي التذكير بانتصار الجبهة الشعبية بفرنسا في ١٩٤٦، ورسم نتائجها المادية والرمزية، بأنشطة الثورة الشيوعية يكون بإمكاننا الحديث عن ثورة أضحت على الحزب الشيوعي الفرنسي طابعا جماهيريا لا مثيل لها^{١٢}. صحيح أن الجبهة الشعبية لم تعمر طويلا (أقل من سنة)، ولكن وعلى رغم قصر التجربة فقد جسدت مشروعا جديدا للهوية الشيوعية الفرنسية، هوية صارت رمز الهويات الشيوعية الغربية الأخرى، ورسمت في الذاكرة الشعبية ذاتها.

لم يكن الأمر على هذه التشاكلة تجاه ستالين، فالاختيار المهيكل للإستراتيجية الوحدوية متناقض في ماهيته مع آليات فكر وعمل ستالين، وليس هناك تناغم في فهم محتوى الجبهة، فهي في منظور ستالين أداة للدفاع عن روسيا، وثأريتها، فشلت الجبهة الشعبية في تحقيق غايتها الأولى: منع اندلاع الحرب وإعادة توحيد الحركة العمالية، لكنها نجحت في مصارعة غاشية الثورة الأممية، فتنامى الأحزاب الشيوعية هو سبب دعمها في شبه مجتمعاتها وشرط تحقيق وفاتها مع محيطها ومع عاداتها، فتطلمست هذه الأحزاب من الخصام شخصيتها السياسية المعقدة في تباعد البعدين الثوري (الشيوعي) والاجتماعي (القومي)، ولا يعني فشل تجربة الجبهة الشعبية بالضرورة فشل مبادئها، فقد صار الحزب الشيوعي الفرنسي مثقفا على العامل وعلى العاطل، على التمدح وعلى المهنش.

وقد أدى هذا النهج الحلم والأمل الجماعي في إمكان «تحصيل السعادة» في الدنيا، هذا الحلم وذلك الأمل سرعان ما صعدا بمعاهدة التحالف الروسية - الألمانية، ففقد لربكت هذه المعاهدة كل الأحزاب الشيوعية الغربية، وأثارت شكوكا عديدة داخل قواعدها، على رغم أنه في الظاهر قدمت المعاهدة كأخف الأضرار لحماية الثورة الأم من خطر النازية، لكن في الباطن لا يمكن عزلها عن معادلات موسكو الشيوعية¹³، فلم تكن الثورة هم ستالين، وعلى رغم ذلك اضطررت معظم الأحزاب الشيوعية الغربية في منطلق سياسة الدفاع عن موطن الشيوعية¹⁴ والاشتراكية، والأغرب أن محيطها لم يكف بقبول وجهة نظر ستالين حول المحاكمات، بل دافع عنها:

ولم يعد الموقف من الحرب مطابقا لطرح لينين تجاه الحزب التكنية الأولى، فلبست نهاية الحزب تحويل الحرب إلى حرب أهلية، غايتها تحقيق الثورة الشيوعية، وتحويل الحرب إلى «هزيمة ثورية»، بل إن مهمة الحزب الآن إنما هي البحث عن أفضل تعاقب مع حركة التحرر من خطر النازية.

وبالتفعل رسمت المقاومة الجبهوية ملامح الهوية الشيوعية الأوروبية، لكن لم تساعدنا على استيعاب خصوصيات ما بعد الحرب، وهي الثام الأول مسألة المشاركة في السلطة خارج منطلق الصراع الطبقي، وبالتالي تحديد نمط الديمقراطية التي تسمى إليه، وطبيعة الطريق المؤدية إلى بناء الاشتراكية، وإذا غفلنا كيف ظهرت الحرب تركيبة هذه الأحزاب وحزومتها من أفضل عناصرها القيادية، يصبح بإمكاننا فهم صعوبة معادلة حالة السلم، ليس مقصودنا هنا رسم تجارب الأحزاب الشيوعية الأوروبية بعد لحظة التحرير، لا في الديمقراطيات الشعبية ولا في الأحزاب الشيوعية الغربية الأخرى، ولذلك سنقتصر قولنا على نظرة حدث كبير لا يمكن تجاهله، إذا وهنا رصد حركة نضج الهوية الشيوعية الأوروبية.

2 - الظاهر العشري للحزب البولشيقي : هذه الصدمة إلى الصدمة

لا يختلف المؤرخون والمهتمون بالحركة الشيوعية في نعت سنة 1907 بالتمرج التاريخي للحركة الشيوعية العالمية⁽¹⁾. فهي نقطة فاصلة جوهرية حاملة ليدور انفجار البعد الثاني اللازم

للهدية الشيوعية. ففي فبراير من السنة نفسها انعقد مؤتمر الحزب البولشيقي، وكشف فيه السكرتير الأول خورشوف نص تقرير صاغه المؤرخ بوسوبولوف حول انحرافات تجربة ستالين. ويوضح تهديد التقرير لخطر الثورة المرتقبة، لكن كذلك حدودها. إذ تقرا في بداية هذا التمهيد ما يلي: «أثار تقرير اللجنة المركزية للمؤتمر العشريين أشياء كثيرة حول أخطار عبادة الشخصية»، ويشير إلى عواقبها السيئة. بدأت اللجنة المركزية، بعد موت ستالين، تطبيق سياسة تقصر باقتضاب وبطريقة موجبة، خرابية جعل شخص فوق البشر ومنحه وصفا فوق طبيعته. يساوي بينه وبين الإله. من الفكر الماركسي اللينيني على رغم أنه لا أحد ينكر دور القائد ستالين في تحذير وهي إنجاز الثورة الاشتراكية. إن ما يهتف هاهنا هو مفرقة سبب تنامي عبادة شخصيته، ولذا صارت هذه العبادة محسوسا انحرافات خطيرة لمبادئ الحزب والديمقراطية فيه والشيوعية الثورية. ولقد اللجنة المركزية ضروريا وجود ضرورة مطلقة تقديم كل الكف الخامس بهذا الصلة للمؤتمر⁽²⁾.

يبدو التمهيد هذا جدا، فيذكر بفصل ستالين، ويرجع سبب تراكم المشاكل المطروحة إلى ظاهرة «عبادة الشخصية». وليس الأمر على ذلك النحو في نص بقية التقرير الذي لا يتعامل مع ذكر وصية لينين القاسية تجاه ستالين. ويتحدث عن عمليات المنفى الجماعية والإعدامات العديدة من دون معاكسة ومن دون تحقيق، وكذلك بالمرور السهل لستالين في القضية البولسلافية واضطراب مواقفه في قيادة الحزب⁽³⁾.

ليس من الصعب الوقوف على مجموعة من التناقضات في صلب التقرير ذاته. فأولا لا يعقل تغيل كلرلة ما حدث ستالين والقربين منه. ولا يعينا التحليل على فهم خصائص المرحلة التي عاشتها الحركة الشيوعية العالمية. وثانيا لا يستطيع السكرتير الأول وكل قيادة الحزب البولشيقي التركيز على التنديد بتعصب القيادة الستالينية من ناحية، ومطالبة الأحزاب الشيوعية بالتبعية اللامشروطة، من ناحية ثانية. وأخيرا لقد حطم التقرير أسطورة وعقيدة تعلق الحركة الشيوعية بهما، فتحطيم الرمز من دون تعويضه ينتج بالضرورة فراغا أيديولوجيا. وسياسيا لم تطرح الحركة الشيوعية العالمية سلكا منه. وهكذا فقد تسربت الصدمة إلى الديمقراطية الشعبية. وأبرزت الخلاف العفائدي الصيني الموهبيشي. وركزت بالخصوص فكرة موت الأنموذج.

وقد شهدت بولونيا موجة كبيرة من الاضطرابات، وضعت القيادة الشيوعية أمام إخراج كبير، إما نهج الحل التسمحي العسكري وإما القبول بالحل السلمي. وإذا سلمنا بأفضلية الحل الثاني، فذلك لا يعني أبداً القبول بمنطلق التراجعات الأليمة، وهو ما حدث فعلاً عندما عاد «كومينكا» إلى حظيرة الحزب. بعد أن بُعث في سنة 1980 بالخائن وبالرجعي، لم ينع هذا الحل السلمي للأزمة البولونية إضفاء صفة الرمز على ثمرد البولونيين، فلم تَمْضِ إلا أشهر فلانل حتى جاء دور المجر. لكن في هذه المرة اختلف الحل، وُقضي على ثمرد المجرين عسكرياً من قبل جيوش حلف فرصوفي.

لقد اضرت أحداث المجر هشاشة تعشي الخط الإصلاحي الطروتشوفي، وحيدود الاستقلالية المسموح بها. فلم يعد بإمكان الأحزاب الشيوعية الأوروبية المباحطة على منطلق الإجماع داخل الحركة الشيوعية الثالثة.

إذا كان بعض القادة الشيوعيين من أمثال ثورا ولوفياتي على علم بما يحدث في موسكو، فذلك لا يخلط من صدمتهما لضخامة الفاجعة. وإذا كان لا يمكن طمس كونهما انصهرا في اختبارات متتالين وحضما مثل غيرهما لأوامر موسكو، وكما مثل متتالين موضوع «عبادة» في حزبيهما، كيف يمكنهما شرح الكارثة الستالينية والتوفيق بين نقد سياسيته ومواصلة الزعم أن الاتحاد السوفيتي لا يزال أرض الشيوعية المتنبلة مرة أخرى تختلف المسيل، فليس ينشر الحزب الشيوعي الإيطالي، لا يمكن تسميه ظاهرة بيروقراطية الدولة على شاكثة تقرير خروتشوف. لأن متتالين إنما هو مجرد لعبور من وضع هو صائعه. وأنه نجح في ذلك لأنه برز بمصداق كثيرة ساعدته على قيادة جهاز من نمط بيروقراطي فرض سيطرة كلية على أنصلاط الديمقراطية الممكة الأخرى. وقد انصب شغل تولياتي خاصة على نتائج تقرير خروتشوف وبدأ تحليلاً من نمط غير معهود في الذاكرة الشيوعية يقول: «نتج وليس في ذلك شك» لا فقط ضرورة، بل رغبة، في استقلالية الحكم ما انكثت لتعاملهم لأن يجعل النمط (الشيوعي) أصبح متعدد المراكز، وهي داخل الحركة الشيوعية ذاتها لا يمكننا الحديث عن ذلك فريد، بل عن تقدم بنجر بلناخ طرق مختلفة بوصوح^{١٢٤}.

لعل اللافت للنظر في هذا القول ما تحمله عبارة «تعدد مراكز الشيوعية» من دلالات. فتند وجهة نظر روسيا يتعين في سطر تولياتي عدم حصر الظاهرة الشيوعية في الحزب الشيوعي الإيطالي، بل ينبغي حملها على كل التيارات الشيوعية والاشتراكية، وعلى كل حركات التحرر في العالم^{١٢٥}، فليس بالضرورة أن يقود الشيوعيون عملية بناء الاشتراكية خلافاً لمطالب المركز موسكو. وتندرج هذه التفرعات الجديدة ضمن تقيرات عميقة شهدتها المجتمعات القريبة، فالأحزاب الشيوعية، منذ «تقرير خروتشوف» في حالة اضطراب مؤلمة مثلما أن مجتمعاتها كانت في حال نمو سريع ومخاض عسير^{١٢٦}.

٥ - الاقتصاد عند الثورة أو مفارقة الأوروبية الشيوعية

لم تطرح الأحزاب الشيوعية الأوروبية مسألة بعد إنشاء تقرير خروتشوف حقائق ما حصل في بلد الشيوعية المركز. فبعد مضطربة وحائرة وأصبحت مرجعياتها وقيمتها ومعتقداتها موضع تساؤل، ومنزل القمام الحركة الشيوعية التماذج المعهودة.

وإضافة إلى هذه التحولات الأيديولوجية صدمت الأحزاب الشيوعية الغربية بتغيرات اجتماعية سريعة جدا، لم تكن جاهزة لفهمها ولتأقلم معها، فقد دغرت الحرب الكونية البنية الاقتصادية لمعظم البلدان الغربية وأنتجت وضعاً اجتماعياً هشاً ومأساوياً. وكان المطروح إعادة بناء وتعمير ما حطمته الحرب، هذه العملية المكلفة جدا، التي تتطلب أموالاً كثيرة لا تقدر أوروبا المنهكة على توفيرها. فكانت مصادر التمويل أمريكية ضرورية، وهذا يعني ارتباط الاقتصادات الأوروبية بعد الحرب ليس فقط بالأمريكا، بل بالموذج عيشها. ولم تعني بعض السنوات على هذه الاستثمارات الضخمة حتى بدأت النتائج تظهر للعيان، ودخل الاقتصاد الأوروبي في مرحلة جديدة أعادت هيكله التسعير الصناعي وتحديث الآلة الإنتاجية ومسائله التجارية، وقد دعمت هذه التغيرات التنمية الاقتصادية ودفعتم النمو القومسي والفردى وأقرزت تحولات اجتماعية وثقافية متعددة.

فاجتماعية نشطت حركة اليد العاملة وانتقلت من منطق الزراعة إلى مجال الصناعة والخدمات وهذا يعني حصول تغير في التركيبة العامة ذاتها وهي نمط العيش، ظاهراً الاستثمار في إنتاج الحاجات الاستهلاكية ظهرت طبقة العلاقات الاجتماعية، وتوسعت الحاجات الاستهلاكية وأبرزت طبعا جديدة وأشكال حياة جديدة ومصادر ترفيه عديدة في الواقع، وقد هوجشت الأحزاب الشيوعية الغربية بهذا التسق التسارع، والأمر نفسه يصدق على النقابات، فاندماجت الأحزاب والنقابات في منطق النمو المتواصل للحركة العاملة، ولم تبع التغيرات الاجتماعية هي مستوى تركيبة النشاط الاقتصادي (ثورة الخدمات)، وأنه لم تعد الأشكال التقليدية والمطلبية النقابية نافذة التأثير. باختصار لم تكن الأحزاب الشيوعية جاهزة لفهم ما حصل في بنية تضالها.

ولا غربة إذا كانت أحداث مايو ١٩٦٨، وهي ترجمة لطالب نوعية جديدة، ستري النور خارج أطر الأحزاب الشيوعية، وأنها، مرة أخرى، لم تحدد. هذه الأحزاب، موافقها بشكل موحد، فتعمدت رؤاها بين باحث عن ضرورة تأقلم نشاط الحزب مع الأحداث، ونهج طريق عكسي، فقد رفع الحزب الشيوعي شعارا ضد كل منطق «التفكير المطلق للشعب الفرنسي».

لقد كان ما يحدث في المجتمع، يحدث كذلك في بنية الحزب، إذ فقد كل من الحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي الإيطالي قائدهما الثوريين توراز وبلينيو تولياتي، فنشر الحزب الشيوعي الإيطالي وليقة هي وصية الحزب، بتأخر فيها بالاستقلالية الضرورية للأحزاب الشيوعية، فاقلاً، ينبغي أن تتحقق وحدة الحركة الشيوعية العالمية في تنوع المواقف السياسية المتنوعة المطابقة للوضع والدرجة لمر كل بلد، هذه الوصية هي إعلان بولادة توجه جديد في الحركة الشيوعية الأوروبية، هو الأوروبيوية التي هي في المقام الأول إثبات بوصول هذه الأحزاب في نسيجها القومي.

لقد افترضت الأحزاب الشيوعية الأوروبية بأن النموذج السوفييتي غير قابل للتطبيق في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وطرح موت الأنموذج ضرورة تصور «اشتراكية ذات وجه إنساني، متأتية من التحالف الديمقراطي للحركة العمالية الأوروبية، يتصور في تاريخ كل يد أوروبي ويتطلب إغناء الديمقراطية داخل حياة الحزب، ولا يمكن تجسيد هذا الغلب إلا بإدخال مدونة على مبدأ المركزية الديمقراطية المتصلب.

لكن مثلما يلاحظ جيليار بوسرمان فإن لفك الأوروبية شيوعية يشير إلى طريق أوروبي، أما الإستراتيجية المتبعة فهي وبشكل غير متساو طريق وطنية، تتطلب هذه المقاربة الجديدة نمط علاقات جديدة مع المركز، تمتد بقوى على استقلالية التوسع، ويقتضى رفض النماذج الموجودة ورفض مركز تنظيمي مركبي لكل أحزاب الشيوعية.

ما بلغت الانتباه هو التحالف الكبير والهوة الكبيرة والخصخصة لهذا المنهج الجديد، لم يعد العالم منقسماً إلى شطرين متقابلين كلياً، وليس من واجب الأحزاب الشيوعية الدفاع اللامشروط عن الممسك «الاشتراكية»، وإذا كانت الأوروبية شيوعية قديمة ومتأصلة في تاريخ الأحزاب الشيوعية ذاتها، فإن نشأتها حديثة يمكن تحديدها في اجتماع الأحزاب الشيوعية الأوروبية في بروكسل، في يناير من سنة 1976، ولقد شرع اللقاء عرض الخلافات بين هذه الأحزاب طلياً، وتواتر الاجتماعات التأسيسية المتتالفة في لقاء برلين في 1971 ولعل التاريخ المرجع هو لقاء مدريد 1977، الذي جمع قادة الأحزاب الفرنسية والإيطالية والإسبانية.

طرد الملاحظون أن اللقاء هو نشأة الأوروبية شيوعية لكن ما حدث هو العكس، أي كان بداية النهاية، فالخلافات كثيرة ومتعددة: إذ كان زعيم الحزب الفرنسي لا يريد القطع الكامل مع موسكو، وزعيم الحزب الإيطالي يمانع في بناء هيكل شيوعي أوروبي، وزعيم الحزب الإسباني لا يتصور أوروبية شيوعية من دون هيكل تنسيقي، وفي الحقيقة تعددت المواقف والبلاتن، لأن كل حزب لم يكن مستعداً لعملية القطع مع مركز الأم روسيا، ففي وقت أصبحت فيه الحركات السياسية كونية ومؤسسية ظهرت الشيوعية كحركة مؤسمة،

ولقد أثبتت السنوات الثمانين انطواء هذه الأحزاب على ذاتها داخل الحدود الشيوعية، ومن ثمة هذا الانطباع بوجود نوع من الأوروشيوغية، في «عصر دارها» أي في بلد واحد.

تقديم (أولاً)

لماذا فشلت التجربة الشيوعية؟ ذلك هو السؤال المحور الذي خاضنا في هذا البحث. فالتحولات الفكرية من مركز الثورة الأم إلى محيطها (الطبيعي) الأوروبي هي إغراز لشروط عديدة كان عليها توضيحها، ورسم ملامحها، وتحديد مقوماتها.

وقد خلصنا إلى مجموعة من الأطروحات نتعنى أن تقني النقاشات النظرية داخل الكشغلين بهذه القضايا:

١. إذا سلطنا بتجاهت الطرافة الأيديولوجية الموظفة والموجهة، كان علينا توفير صياغة جديدة لفهم طبيعة العلاقة بين مركز الثورة ومحيطها، لا تكون سجيئة للذاتية المتحاملة التي تزعم أن وراء إخطائ التجربة الشيوعية أسباباً ذاتية خالصة تتعلق إما بإرادة شخص وإما مجموعة وإما حزب.

٢. لا تفسر هذه الطرافة سلق الأشياء بقدر ما تشرّع لمنطقها الخاص. إن فشل الشيوعية هي المركز (إن جاز) جزئية متباينة لعدم منسج البنية الاجتماعية والاقتصادية لهذا البلد. ومن ثمة عدم إمكان تأنقها مع الناجمية النظرية لماركس^(١).

٣. فجوهر كل محاولات القادة الروس هو تعريف الواقع تغير قاصر على تحمل لقل التحولات الاجتماعية والثورية. ولحل المارقة التي أصبحت هي منطق الثورة الروسية هي تلك التي تتعلق بمعية الاشتراكية ذاتها وبشروط إرسائها كنظام اجتماعي. فالاشتراكية في نظر ماركس لا تعني القضاء على المشتركين ولا تماثل أبداً مع عناصر الضر والحاجة، ويؤكد ماركس هي برأس المال، على ضرورة توافر عناصر الثراء الوفرة كمرحلة قصوى للنمو قوى الإنتاج الرأسمالي. لقد كان في هذا المؤلف مشهوداً بالرأسمالية، وبمنطقها أكثر من انجذابه إلى الاشتراكية أو إلى الشيوعية^(٢).

٤. إن تجربة الاقتصاد السياسي الجديد (NEP) في روسيا البولشيفية هي خضوع رأسمالية الدولة كعنصر فاعل في توفير قوى الإنتاج في بلد متطرفة، لكن وربة ماركس في روسيا لم يمشروا على ما ينير سبلهم حول طبيعة السلطة في بلد يزعم تحقيق الثورة البروليتارية.

٥. لا شك في أن ماركس ناقش طويلاً مسألة الدولة وسلطانها وتأصل الاضطراب فيها، ودعا إلى ضرورة تخلص الفرد منها كشرط أول لتحرره^(٣) لكنه يصل إلى تناقض واضح في هذه النقطة، بل إلى توتر أبدي بين تمسوين للسلطة، توتر لن يجد حلاً لدى القادة البولشيفيين أبداً.

فالدولة هي نظر ماركس هي عضوا للعلاقات الاجتماعية، والاقتصاد هو الفضاء التاريخي للعلاقات السياسية في المجتمعات الإنسانية، وهو ما يربط بين الدولة والصلبة الطبقية، ولذلك لا تفصل الدولة الهيئة من السلطة، إنها تنظيم للطبقة المالكة، هدفه حماية هذه الطبقة ضد من لا يملكه، وتجسد هذه الحماية في هيكل منظم مختص يعبر عن سلطات المجتمع. يخلص ماركس حولها إلى اثنين متقابلين، أولا تواصل ولبات التفاعل دولة/مجتمع، وثانيا اعتبار الدولة بصفها جهازا لطبقة اجتماعية خاصة^٦.

٦ . استعمل ماركس عبارة «ديكتاتورية البروليتاريا» بوصفها وسيلة لتنظيم المجتمع الثوري. لكن هذا الاستعمال لا يحل التناقض في فكر ماركس، فعندما ينادي بضرورة المرور بهذه «الدكترة»، فهو لا يقر بأنها تمثل نظاما سياسيا عادلا. يوجد في فهم ماركس تناقض جوهري بين قيمة الحرية وقيمة الدولة. وذلك ما يفسر رفض ماركس في نقد برنامج جوتا^(٧) زعم حزب العمال الألماني بناء دولة حرة.

٧ . تتقابل هذه «الفوضوية، الفلسفية ماركس مع تقدم اللاذع الفوضويين في مجال السياسة^(٨) فإذا كانت الفوضوية تنحى إلى تعظيم الدولة لأنها مصدر الشر الأول، ينادي ماركس بضرورة احتكاك السلطة شرطا لإنهاء وجود البروليتاريا ذاتها.

٨ . تتعارض هذه الأفكار مع تاريخ روسيا المتحد لتفكر الدولة^(٩)، فبعض ما كانت فكرة العدالة الاجتماعية منسوبة في الوعي الجماعي لـ «سكان روسيا» بقدر ما هيمنت قيمة الحرية. وتحمل فكرة العدالة الاجتماعية تأسل الفوضوية المنتشرة في الشعب الروسي. وقد فهم باكونين كيف ترسم هذه الفوضوية ذلك الوعي الجماعي، وكيف يخضع الفرد الروسي للدولة من دون وعي منه، فكانما لا مستقبل للحرية إلا خارج منطق الدولة.

٩ . ضمنا بدأت الحركة الثورية الروسية تتنظم بالانتقال من النقاش الفلسفي إلى النقاش السياسي حول أشكال وأهداف العمل الثوري. أصبحت قضية السلطة وتنظيمها مسألة جوهرية لكل مجموعة ولكل فرد. فالحزب الاشتراكي الاجتماعي، وريث ماركس، سرعان ما ابتعد عن الفوضوية لي طرح كيف يمكن للسلطة الثورية تضمن أشكال سلطة الدولة. لا شك في أن مقصد الثورية الاشتراكية كان إخضاع الدولة للمجتمع لتجنب الانقسام القديم بين الدولة والمجتمع، لكن ذلك لا يمنعنا من اعتبارهم فاعلين حقيقيين قبل الثورة البلشفية. هي إرساء منبرج حقيقي مجاته منزلة الدولة ذاتها هي المجتمع.

لم يمر الاشتراكيون الديمقراطيون الروس أهمية تذكر لمسألة طبيعة السلطة، لأنهم كانوا منشغلين بطرق النمو في البلاد. هل يتعين على روسيا المرور بمرحلة الرأسمالية، وبطريقها الشاق؟ وإذا كان التشفيك مستعجلا بطول وبعمومية المنهج الرأسمالي، ولكن بضرورته أيضا فإن الشق الآخر، البلوشيفيك، وعلى رأسهم لينين

ثورة الشيوعية . هي الثورة الصناعية إلى الأبد

كانوا يبحثون في القضايا الثغرية لانتكاس السلطة. والطرق المؤدية إلى ذلك والوسائل الضرورية المستعملة.

١٠. يبالغ مؤلف ليتين «العولة والثورة» قضايا السلطة والعولة. ويترجم الكتاب لورد ماركس ذاته. وعندما يكتب ليتين: إن دولة ما بعد الثورة هي دولة كل فرد، وإنما لا تتطلب مهارة خاصة. وأنه بإمكان «الطباخة» تغيير شؤونها، فهو يواصل مبحث ماركس في كميته باريس وهي نقد برنامج جونا، لكن، وعلى عكس ماركس، لم يعد التفكير نظرياً فقط بل أصبح عملياً كذلك، هذه الممارسة لا تتعلق فكر ماركس. لأن كل فرائد ليتين كانت تسير نحو الهدف نفسه ألا وهو تدعيم منطق النظام ووسائله الخاصة التي تقترض على المجتمع قسراً.

وقد كتبت روزا لوكسنبرغ من أعماق السجن صفحات تعبر عن نقلا بصورة لا مثيل له: «إن الخطأ الأساسي في نظرية ليتين ولترنسكي هو كونهما تماماً مثل كونسكي بابلان النيكيتاتورية الديمقراطية (...)». هالنكيتاتورية كميته في نمط تطبيق الديمقراطية، لا في القضاء عليها بطل الحقوق للكتيبة والعلاقات الاقتصادية للمجتمع البلوجولزي. وهي غياب هذا الشرط التي بالإمكان تحقيق التحول الاشتراكي (...)، فبقدر ما نحن على بينة بما يتعين القضاء عليه. بقدر ما نحن على جهل بما يجب إتجاذه، ولا شيء من هذا التمثل مثير في برنامج الحزب، ولا في أي مؤلف اشتراكي (...)». إن الحرية هي حرية من يتكلم بشكل آخر في زمن الحرية تنحو كل الحياة نحو الأضمحلل والوحش^{١١} فما أصدنا عن مقدرة «الطباخة» على تغيير شؤون الدولة على شاكلة تغيير شؤون المنزل. كما كان يزعم ليدس في العولة والثورة

١١. فشلت الشيوعية المركزية في تصدير الثورة إلى أوروبا المصنعة، لأنه لم يكن بإمكان الأحزاب الشيوعية الأوروبية الانتصار في منطلها، إلا كانت هذه الأحزاب متجنبة إلى وقائع قومية وتاريخية، حددت ورسمت معالم هويتها. وحتى إذا رامت هذه الأحزاب الانحراط في بناء نهج أوروبي خاص بها، فإنها لم تفلح. ليس فقط لتوتر العلاقات مع المركز الروسية، بل لأنها لم تبح مضمون وشكل ما يحدث في بيئة مجتمعاتها^{١٢} هي ذاتها. فالهوية القومية هي هي نظري، مركز المطالبة في نشاط هذه الأحزاب. والعمل الفارغة التاريخية^{١٣} إنما كانت حدوث الثورة في قضاء خارج منطق كان يعتبر الثورة نتيجة حتمية لتطور قوى الإنتاج الرأسمالية. إن هذا التطور التكاملي لم ينجح الثورة المرجوة، بل صاغها، وإذا كانت الثورة المركزية قد فشلت لغرض بنيتها الاجتماعية والاقتصادية، فإن ثورة المحيط قد فشلت بدورها في إلغاء مجتمعاتها. إن أزمة الحركة الثورية والأحزاب الشيوعية إنما كانت أزمة الاعتقاد في إمكان تغيير جذري النظام الرأسمالي أثناء^{١٤} هي حين أننا اليوم أمام حال يكون فيها اقتصاد السوق يدعيها ونظام دولة ليس معروف لحد بل نحن في بداية مرحلة جديدة كلياً من التاريخ الرأسمالي.

- H. Marcuse, *La fin de l'angoisse*, 1967, trad. franç., éd. Seuil, 1968, A. Gorr, *Adorno au point de vue* - au - delà du socialisme, Calédo, 1980.
- T. Mohr, *Socialisme sans visage*, Paris, P.U.F., 1962, M. Dugas, *Une société impossible*, trad. franç., Calédo Lefry, 1968.
- PH. Aulert, *Pour un socialisme humanitaire*, Paris, Pion, 1960.
- J. Dele, *Icones la direction des, Histoire générale du socialisme*, Paris, P.U.F., 4 vol., C. Wilford, *Le socialisme de la Renaissance à nos jours*, Paris, 1971.
- H. Courbe D'ensemble, *L'Europe d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1978.
- H. Ben Aïssa, *Le socialisme politique chez Marx*, Les éditions Aïd, Tunis, 1967.
- M.L. Bouda, *Préface d'Histoire des doctrines communistes*, Paris, Dunod - Montchrestien, 1942.
- Marx (K.), *Au - delà du marxisme*, Paris, Kailash, NEF, 1940, J.M. Benoist, *Marx est mort*, J.F. Revel, *M. Marx, en Mars*, P.F. Lefry, *Histoire d'un bourgeois allemand* A. Glucksmann, *La révolution et le sang des hommes*, Paris, éd. Seuil, 1975, G. Landreau, *Le sang d'or*, 1923.
- K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, éd. Sociales, 1976, (Poulitance, *Pour une politique et classes sociales*, 2 vol. Marpère, 1ère éd., Paris, 1980).
- L'anti - Disting, éd. sociales, 1971, *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, éd. sociales, 1973.
- H. Paillet, *Marx contre Marx*, Paris, 1967.
- J. Monnet, *Sociologie du communisme*, Paris, Calédo, 1963, F. Chaudin, *La crise du mouvement communiste*, 1970, trad. Fr. Marpère, 2 vol., 1972.
- A. B. Ulam, *Les bolcheviks*, trad. franç., Paris, Fayard, 1973.
- J. Goss (A. Delfort (Pascal), de Warle (Jean - Michel), *L'Europe des communistes, idéologie politiques européennes*, Paris, éd. complètes 1992).
- M. Deryles, *Le mouvement communiste international et ses oppositions (1920- 1945)*, in *Communisme*, n°5, 1984.
- B. Paillet, *Prologue parti* - Pour une sociologie historique du P.C.F., *Preuves de la fondation nationale des sciences politiques*, 1989.
- J. Goss (A. Delfort et alii, op. cit., p.13).
- F.H. Carr, *La Révolution bolchevique*, 1 vol., 1930 - 1953, trad. franç., éditeurs de Moscou, 1969.
- M. Ferro, *La Révolution de 1917, la chute du tsarisme et les origines d'octobre*, Aubert Montaigne, 1967, et octobre, naissance d'une société, Aubert Montaigne, 1976.
- F. Delfort, *Histoire du mouvement ouvrier*, A.Colat, 3 vol., 1956 - 1958.
- A. Kropotkin, *Les internationalistes ouverts*, Paris, P.U.F., 1964.
- F. Poulitance, *Histoire de l'internationalisme communiste*, éd. La Boîte, 71, M. Lefman, *La révolution communiste dans le parti communiste belge (1921), origine et significations idéologiques*, Bruck

dans un contexte international, Thèse de Doctorat, U.L.B ? 1963, 3 vol., vol. 1	
E. Bernstein, Socialisme théorique et social démocratisme pratique, 1899, trad. franç. 1900	91
H. De man et De Broekhove (Louis), Le mouvement ouvrier en Belgique (1911), Un aspect de la lutte des tendances socialistes, Fondation Joseph Jacquemotte, 1963, Abendroth (Wolfgang), Histoire du mouvement ouvrier en Europe, trad. de l'allemand par Jean Dronaud et Pierre Lévêque, François Maspero, 1967	92
P. Frank, Histoire de l'Internationale communiste, op. cit. (note 23)	93
M. Lefebvre (Marcel) op. cit.	94
Léonine, L'affaire de la Une internationale, 1913	95
M. Lefebvre, La révolution russe, origine, étapes et signification de la victoire bolchevique, maritbor Universit, 1967	96
Histoire du Parti communiste bolchevique de l'U. R. S. S., éd. en langues étrangères, Moscou, 1943, fac-similé, éd. Norman Bédoin, Paris, 1979, p.22	97
Cf Histoire du Parti communiste bolchevique, PCF U. R. S. S., op. cit., p. 50 et sq.	98
M. Fera, La Révolution de 1917, TEL, Gendres naissant d'une société, Auteur Montagne, 1976	99
K. Marx, Œuvres économiques, T.1, Lefebvre	100
Léonine, Thèse O.Lavet, 1917, Œuvres complètes tome 26, (Marxisme) Les luttes de classes en Ure, Seuil Maspero, 2vol, 1974, plusieurs, Un ou un pays, articles et discours de 1917-1918, par, 1921, 2vol	101
Léonine, "Tous les jours sur la tactique" in Œuvres Complètes, tome 24	102
P. Frank, op. cit., p. 99	103
J. Gotsdiner et al., op. cit., p. 21.	104
ولم تكن الثورة بهذا الشكل والثوري مع هذه الأحداث فقد نشأ لعالم العربي الفاضل الثورة	105
M. Lefebvre (Marcel), La science communiste, op. cit., Debut, Après les guerres et les Révolutions, Berlin, Berlin, 1922, Libère 1911), Révolution sociale ou déshérence sociale, Kharlov, 1919, Bauer (Otto), Bolchevisme ou social Démocratie, Varso, 1921; Bernstein (Eduard), Fondée de 1926 aux prémisses du socialisme, trad. Franç. Paris, Éditions du Seuil, 1974, M.Jérou, La socialisme à l'épreuve de l'histoire, 1800-1961 Éditions Seuil, 1962, chap. IV p. 128	106
Zinoviev, Ce que l'Internationale a été et ce qu'elle doit devenir	107
E. Carr, La Révolution bolchevique, op. cit. T.3 p. 200.	108
Léon Blum cité par Michel Bédoin, op. cit., p. 129	109
B. Groppes, "La résolution du Conseil du Conseil international des syndicats (Moscou, Juillet 1920), in Communiste, n°1, 1962.	110
M. Bédoin, op. cit. chap. V : Le socialisme dans un seul pays, Paris, UGE, coll. "10-18", 1974;	111

E. Kautsky, <i>Terrains et communisme</i> , 1919-trad. franç. Povolotsky, 1919	
R. Martelli, <i>Communistes français, Histoire secrète du PCF - 1920 - 1968</i> , éd. sociales, 1984	43
Fauriol (Jacques) et Dubautel (Alain), <i>Histoire du parti communiste français</i> , Julliard, 1964	
P. Togliatti, <i>Le parti communiste italien</i> , François Maspero, 1961, cf. J. Gourevitch et alii, op. cit., pp.44-4	44
M. AMAROCCHI pour Gennet, Seuil, 1974	45
M. Boudot-op. cit., chap V, PP 132-133	46
J. Gourevitch et alii, op.cit.	47
M. Dreyfus, "Le mouvement communiste international et son opposé (1920 - 1940)", in <i>Communisme</i> , n°5, 1964, p. 21	48
C. Bettelheim, op. cit., T3, chap. IV, pp.427-451,	49
J. Gourevitch et alii, op. cit., pp. 46 - 70	50
A. Krupel, <i>Les internationalistes socialistes</i> , op. cit., Carr (Edmond), <i>La Révolution bolchévique</i> , Tome 3, <i>La Russie soviétique et le monde</i> , op. cit., p. 779 et sq	51
J. Gourevitch et alii, op.cit., pp 103-106	52
A. Krupel, <i>Les grands procès dans les symboles communistes</i> Gallimard, 1972	53
R. Martelli, 1936, le choc du 20 ^e congrès, Seuil, 1975	54
B. Lantz, <i>Le rapport Krouchtchev et son héritier</i> , Seuil, 1976	55
B. Lantz, a op. cit.	56
"Innocence de Togliatti à Paris? Argument", in <i>Le Travailleur rouge</i> , le 30 juin 1956, cité par José Gourevitch, op. cit., p. 204	57
J. Baby, <i>La grande controverse stalin-soviétique (1956 - 1966)</i> , Grasset, 1966, Marcus (Lilly), <i>Le mouvement communiste international depuis 1945</i> , PUF, 1980	58
CE OCDE, <i>La croissance de la production 1960-1980, Expériences, perspectives et problèmes de politiques économiques</i> , Paris, Bureau des publications de l'OCDE, 1970	59
Henri Denis, <i>L'économie de Marx histoire d'un échec</i> , Paris, PUF, 1980 - Bernard Charvotat (ed.)	60
<i>Marx et perspectives</i> , Editions EHESS, Paris, 1983, Antonio Negri <i>Marx au-delà de Marx</i> , Paris, ed. Bourgois 1979	
L' <i>Abolition</i> - <i>Avantissement aux lectures du livre I du capital</i> , Marx, <i>Le capital</i> , L.I. partie, P.O. 1969	61
"B. Bragueron, la logique de L'Etat selon Marx, in <i>selon Marx</i> , n° 1, 1965,	62
Hélène Carrière d'encense, <i>Le pouvoir confus</i> G. F. 1980 - chap. 1 P13, 14 RADHAY (K) <i>La dictature du prolétariat et le dépeçage de L' Etat de Marx à Lénine</i> Paris, Anthropos, 1973.	63
<i>Marx (K) critique du programme de Chio et d'Elbert</i> , ed. sociales, 1963.	64
P. Assant <i>Marx et l'unionisme</i> Ensa sur <i>La Sociologie de saint Simon, Proudhon et Marx</i> , Par-	65

in, P.U.F 1969.

M. Revuery, Les Sources et le sens du communisme russe, Paris 1970, 121.

66

Rosa Luxemburg, La Révolution russe, manuscrit achevé de 1918, in œuvres II (écrits politiques 1917 - 1918) Paris, Maspéro 1969

67

L. Mauro, les pieds d'argile, Le communisme mondial en prévent - 1970 - 1986, Roumay, 1986

68

M. Berlioz, Les sources Op. cit p 121; A. NÉGAR, La classe ouvrière contre l'état, Paris, Galimé 1978

69

L. Althusser, "Enfin la crise du marxisme" intervention au colloque de El Maslento Puvole et opposées dans les sociétés post - révolutionnaires, Paris, Seuil, 1978, p. 242 - 253.

70

ARCHIVE

تطور اليقين عند هابتمان

د. ميشال متياس^(١)

مقدمة:

سأركز التنبؤاتي التحليلي والتطبيقي في هذا البحث على تصور اليقين في الفلسفة هابتمانية، والقضية الأساسية التي سأطرحها وأدافع عنها نيابة عن هابتمانيين هي: على عكس ما اعتقده ديكرت اليقين ليس شرطاً ضرورياً للمعرفة، يمكن للمرء أن يعرف شيئاً من دون أن تكون معرفته بشبهة أوحش صادقة.

المواضيع المحورية التي سأعالجها (١) معنى وأهمية الشك واليقين في المعرفة عند ديكرت، (٢) تصور الشك واليقين عند هابتمان، (٣) اليقين والقضايا التحليلية والتوكيدية. (٤) المعرفة والخطأ. أملي في دراستي لهذه المواضيع أن أقدم قراءات معقولة وصادقة بشعر الإمكان للأفكار العميقة والعقدة والشائكة في بعض الأحيان في كتابه الأخير «في اليقين» *On Certainty*. كما هو مألوف، ليس من السهل تحديد ما يقوله هابتمان في طرائقه الفلسفية المسماة، لأنه لا يطرح في صياغة هذه الفقرات إلى نسق فكري معين، أو إلى نسق فكري قيد التطوير، بل يسمح لنفسه بإثارة المشكلات أو الأسئلة أو التكهّنات حول القضية التي يعالجها أو يحللها. هدفه الأول هو بلورة رؤية حقيقية للقضية بغض النظر عن الاستلزامات أو النتائج التي تنهي إليها.

الشك واليقين عند ديكرت

إحدى القضايا المهمة التي دافع عنها هابتمان في السنوات الأخيرة من حياته هي المعرفة ممكنة من دون يقين *Certainty*. تنف هذه القضية كتحدي للقضية التي دافع عنها ديكرت في مطلع القرن السابع عشر، والتي حددت الهدف الرئيسي لنظرية المعرفة منذ ذلك الوقت إلى أوائل القرن العشرين. جادل ديكرت أن اليقين شرط ضروري للمعرفة، أي لا يمكن لأي قضية أو حكم أن يتدرج تحت مقولة

(١) أمثلا المصطلح بجامعة الكويت دولة الكويت.

نموذج المعرفة عند ديكارت

المعرفة إن لم يكن اختلافها «صادقة»، اعتقاد لا يشوب صدقه أي قدر من الشك. وعندما يتكلم ديكارت عن اليقين يقصد اليقين الذاتي Subjective والوضوعي objective. هذا يعني لكي نكتسب قضية ما صفة المعرفة ينبغي أن تكون معقنة بصورة أكيدة، وذلك وهذا التواجد أو إجراءات منهجية تكفل صدق القضية. ويتبين أن يكون صلاح القضية أو معقنتها متأكدا من هذا الصديق.

من الأسباب الرئيسية التي أثارت عدم رضا ديكارت بالمعرفة الفلسفية التي سادت أوروبا في القرن السادس عشر هو النجاح الباهر الذي لاقته الرياضيات (الجبر والهندسة) - بين يدي براعيتها ويداها تفكيرها المنطقي Reasoning^{٢١}. والناحية التي أثارت إعجابه بالرياضيات، بالإضافة إلى تفكيرها المنطقي، هو أساسها المنطقي. ورأى أنه يجب أن يكون أساس الفلسفة ونمط تفكيرها مماثلين لأساس ونمط تفكير الرياضيات. لقد كان الهم الأول لديكارت الوصول إلى معرفة يقينية في الفلسفة كما هي الحال في الرياضيات. لأن المعرفة ليست معرفة أصيلة أو معرفة بالمعنى الصحيح من دون يقين. افترض ديكارت بهذا المطلب الجديد، وهذا من أهم ابتكاراته الفلسفية، أنه إذا لم تتوفر شروط اليقين في المعرفة الفلسفية فسوف لا نحصل على معرفة حقيقية (أصيلة، genuine) للطبيعة والإنسان والله. وأن كل ما يمكن أن نأمل به هو مجرد معتقدات beliefs. إلا أن المتخذ معرفة قابلة للتحقق. ولكن لا يمكن أن تشكل هذه المعرفة مبدأ مستقرا أو فعالا يتجاوز الإنسان في حياته الاجتماعية والفردية والدينية والسياسية والاقتصادية. المعرفة الصادقة شرط أساسي للحياة الناجحة، ومن ثم للحياة السالحة. ومن ناحية أخرى، بما أن المتخذ قضية غير مصدقة تماما، ولهذا فهي ليست أصيلة، ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، القول بأن معتقدا ما أفضل أو أصدق من معتقد آخر. سوف نضطر في هذه الحالة إلى الوقوع في شبكة النسبية المتطرفة. لهذا فالديكارت في التأمل الأول: «إذا كنت بهذه الطريقة لا أستطيع التأكيد من يقين نتائجي على عكس عالم الهندسة الذي يستطيع التأكيد من نتائجه. إذن ينبغي أن أظل ما بوسعي، وهو أن أعلق حكمي»^{٢٢}. ويستطرد، ليس بوسعي تعليق أحكامي، ولكن ينبغي الامتناع عن أي حكم بخصوص الطبيعة والله والإنسان. بعبارة أخرى، لا نستطيع القول أو الادعاء بأننا نعرف الطبيعة والله والإنسان إن لم تكن هذه المعرفة صادقة ويقينية. وانكر ديكارت منهاها فلسفيا جديدا في المقال (الخطاب) "Discours" والقواعد، Rules، على غرار المنهج الرياضي واعتقد «أنه يحتوي على جميع العناصر التي تؤمن اليقين لقواعد الحساب»^{٢٣}. شدد ديكارت مرة ثلثي الأخيرة أنه لا يمكن لأي قضية أن تدرج تحت مقولة المعرفة إن لم تكن صادقة ويقينية، ولا يمكن الوصول إلى هذا النوع من المعرفة إن لم تكن مبنية على أساس أو افتراضات يقينية صادقة وغير قابلة للشك أبدا، كما هي الحال في الرياضيات. هنا في الرياضيات نبتدئ في استدلال القضايا للمعرفة من قضايا بدعية، يقينية وغير قابلة للشك.

نجد هذه القضايا أساس الهيكل الرياضي. عادة نطلق في عملية التفكير الرياضي من القضية الأولى وننتقل خطوة خطوة استنباطاً، مراعين ما أسماه ديكارت قاعدة وضوح وتبسيط الأفكار *clearness and distinctness* إلى أن نصل إلى النتيجة. هنا صدق وبشينة النتيجة مستندان من صدق وبشينة القضايا الأولية. بين ديكارت أن المعرفة الفلسفية ليست أصيلة إن لم نضبط إلى دينامية هذا النموذج من التفكير والبرهان فهو يؤكد في التأمل الأول أن هدفه هو «أن يبنى من جديد الأساس...» وعنه أن يؤسس بناء ثابتاً دائماً للعلوم⁽¹⁾. والسؤال الملح الذي شغل فكره الفلسفي منذ البداية هو: هل يمكن الوصول إلى قضية معرفية (أو أكثر) يمكن اعتبارها الأساس الثابت للمعرفة الفلسفية؟ كيف نصل إلى هذه القضية؟ لقد كان الجواب نعم، والملمح الذي طرحه ديكارت لتحقيق هذا الهدف الشكل المنهجي *methodological* «call doubt» «علينا أن نشك كل القضايا القائمة للشك كلابية⁽²⁾». لكن ما مدى هذا الشك؟ ما الموجودات أو المعتقدات التي يمكن التشكك بها؟ بين ديكارت في التأملاته كما هو شائع، أن كل شيء وكل معتقد بغض النظر عن نوعه قابل للشك. يبدو واضحاً أن نوعية الشك التي يبنها ديكارت هو الشك الكلي *universal*، كل شيء يكت اعتقد في الماضي أنه حقيقة قابل إلى حد ما للشك... الأسباب قوية وكافية⁽³⁾. هذا لا يعني أن كل القضايا القابلة للشك كلابية، كلا. إن ما يعنيه هو أنه ينبغي أن لا تقبل أي قضية كقضية صادقة إن لم نبرهن أو نصدق بصورة أكيدة. والطريقة المثالية لكسب اليقين هو البرهان أو التحقق هو الشك أو وضعها بمقابلة الشك. لأنه عندما نوضح في هذه المقابلة يمكن للعقل أن يراها بحسبقتها. عندما تصبح مرشحة بصورة موضوعية إلى عملية البرهان الاستنباطي (الرياضي).

وأي ديكارت أنه إذا نجح باكتشاف قضية صادقة وبشينة، لا ريب في صدقها يقينها. فسوف يستطيع عندها استنباط بقية القضايا المعرفية منها. ولكن لا يكفي لهذه القضية أن تكون تحليلية *analytical* فحسب بل أيضاً تركيبية *synthetic*. أي معرفية *informative*. لا يمكن للمعرفة البشينة أن تبنى إلا على مبدأ يجمع بين طيقات الصفات التحليلية والتجريبية. عندما طبق ديكارت منهج الشكل الكلي في «التأملات» اكتشف أن بإمكانه الوصول إلى قضية صادقة وبشينة: أنا أفكر، إذن أنا موجود *Cogito, ergo sum*. العبارة الهامة والبارزة في هذه القضية هي أنها، بلغة كانت *Kant*، تحليلية وتركيبية - تحليلية، لأنها ضرورية وقبالية، وأيضاً مركبة، لأنها تطبق على الواقع. يبدو واضحاً، إذن، أنه يمكن استنباط كل شيء من الفكرة *Cogit*. ولكن الفكر باعتباره تفكيراً مباشراً. ولهذا يضع المعرفة الإنسانية بحكم الضرورة ضمن إطار العقل، العقل مصدر المعرفة ويحدد طبيعتها. كما هو معروف تاريخياً، أصبحت هذه الفكرة الهدا الإستمولوجي الأساسي للفلسفة الحديثة بنوعها المثالي والتجريبي.

الشك واليقين

لكن رفض فنتجنشتاين هذا اليقـيـن، وانطلق في هذا الرفض بالتحصدي للشك المنهجي خاصة القولـة إن اليقـيـن شرط ضروري للمعرفة. افترض ديكارت في النوع التشككي الذي اعتمد عليه في اكتشاف الكوجيتو Cogito

80 أنه يمكن القيام بعملية الشك طوعا - إلا أن هذا الافتراض خطأ: « هل يمكن أن أشك طوعا؟ »⁽⁸¹⁾ الجواب عن هذا السؤال كـلا. في الواقع الشك ممكن فقط (٩) في سياق أو ظرف معين (١٠) من شعور أو موقف يتبنى. حيث ينطلق الإنسان العاقل في حياته اليومية من نزعة يقينية. لا من نزعة تشككية. يفترض وجود الأشياء والحوادث الشخصية والاجتماعية بجميع أنواعها بشعور من اليقـيـن. إن تصور الشك يستلزم منطقيا تصور اليقـيـن: « الملوك التشككي والسلوك اللاشككي الأول يوجد فقط عند وجود الثاني » (384). نتخذ على سبيل المثال تجربة عادية، كيف يمكن لأحد أن يقول إنه اليقـيـن عن يده اليسرى؟ كيف أعرف أن حكمي سيتسق مع حكم إنسان آخر؟ كيف أعرف أن هذا القرن أزرق؟

إذا كنت لا أقتل بلقسي هنا، فلماذا أقتل بحكم إنسان آخر؟

هل يوجد لماذا؟ ليست الثالثة نقطة بداية حتمية ضرورية؟

أي، ينبغي أن أبتعد من نقطة اللاشك. وهذه الخطوة ليست

مضمرة بل معقولة، إنها جزء من الحكم (150).

ومن ناحية أخرى، تفترض أنني افترضت أن أشك أن اليقـيـن التي أكتب بها هذه الكلمات هي يدي. ليس من الضرورة أيضا التشكك في هذه الحالة بمعنى كلمة ديد؟ (369). ولكن إذا كنت أشكك بمعنى كلمة ديد، فسوف تفقد هذه العملية التشككية برمتها معناها. الشك - وأيضا اليقـيـن، إلى حد كبير نزعة. تكتسب هذه النزعة عندما نعلم هوية الأشياء حولنا وطريقة التفاعل معها منذ الصغر (160). الشك يأتي فيما بعد في ظروف خاصة بشوحيها القموض أو الارتباك أو الجهل. إذن، من الصعب التشكك بوجود أي شيء إن لم نركز بهذا الشك على قاعدة يقينية. لهذا السبب بالذات رفض فنتجنشتاين بشدة منهج الشك الكلي الذي اعتمد عليه ديكارت في تأسيس الكوجيتو، لأن التشكك بوجود جميع الأشياء منطقيا يستلزم وجود اعتقاد يقيني يجوز إمكان الشك. كما أن العبارة «لنني أعلم الآن» لا معنى لها، لأن القول لنني أعلم الآن هو جزء من العلم. إذن لا معنى له. (232, 383, 384, 55) لكن على رغم أن التشكك بكل شيء مستحيل - إلا أنه يمكن التشكك بأي شيء. أي حكم نصلحه أو أي قضية بخصوص أي شيء هي حياتنا العملية أو البظرة قابلة للتشكك. النقطة الأساسية التي أريد أن أشدد عليها نهاية عن فنتجنشتاين هي أن غياب الشك ليس شرطا ضروريا للمعرفة. على العكس، التسيرة في المعرفة لتطلق من حالة تشككية. الشك عنصر حيوي في تقدم المعرفة، «هل يمكن لأحد أن يقول، حيثما لا يوجد شك لا توجد معرفة أيضا» (121).

السبب الذي دفع ديكارت والعديد من الفلاسفة المثاليين والتجريبيين على حد سواء من بعده هو تصور الخاطئ لفعل المعرفة *Knowing*. لقد افترض هؤلاء الفلاسفة أن فعل المعرفة علاقة بين العقل، أو الوعي، والشيء المدرك كموضوع لهذا الوعي. تحدثت المعرفة عندها يرى أو يستوعب العقل هذا الموضوع. ينظر شيء ما من الموضوع - صورته، صفاته، جوهره - إلى العقل بطريقة ما، رغم أن الفلاسفة في هذا الاتجاه من ديكارت ولوك إلى رسل وبلاشارد والعديد من فلاسفة القرن العشرين لم يتجسوا بإعتابنا تفسيراً مقبولاً عن كيفية انتقال هذه الصورة أو الصفات أو الجوهر من الموضوع إلى العقل. لقد أثار فشنشتين هذه المشكلة في الفقرة التالية:

يتضمن لفظ «أعرف» معنى أولياً مربوطاً بالمعنى الكامل في «أرى»، (*"videre"* *"wissen"*) تشبه القضية «كنت أعرف أنه في القرفة». ولكن لم يكن في القرفة القضية براءته في القرفة ولكن لم يكن في القرفة القضية براءته في القرفة ولكن لم يكن هناك. هنا افترض أن «أعرف» تعبر عن علاقة لا يني وبين معنى قضية له «أعتقد». ولكن يني وبين واقعة ما. وهذه الطريقة تدخل الواقعة وهي. (هذا هو السبب الذي يدفعنا إلى القول: إن لا شيء في العالم الخارجي يعرف في الواقع. وإن ما يعرف يحدث فقط في ميدان المعلومات الحسية *sense-data*).

إن هذا يعطينا صورة للمعرفة كمدرك إحاطة خارجية من خلال أشياء سرية بشكل كما هو من طلال العين إلى الوعي. ولكن من هذه الخطأ لذلك يشرح الخيال نفسه عما إذا يمكننا التأكد من هذا الفعل. وفي الحقيقة أن هذه الصورة تظهر كيف يمرض الخيال المعرفة، ولكن لا يستطيع إظهار ما يقع وراء هذا العرض (94).

إن «أعرف» لا تعبر. ولا يمكن أن تعبر. عن علاقة بين العقل المعارف والواقعة أو الموضوع. بل بين العقل ومعنى القضية أو الفكرة التي تشكل هذه القضية. إذا وجدنا فعل المعرفة إلى علاقة بين العقل والموضوع فسوف تواجه مشكلتين: (1) يصبح فعل المعرفة عملية إدراكية حسية، عملية رؤية بها يدرك العقل ويستوعب موضوع الإدراك حسياً، ولكن هل هذه المعرفة مجرد عملية رؤية أو إدراك حسية لتفرض أنها عملية إدراك حسية، كيف يمكن التأكد من صحة أو صدق مضمون هذا الإدراك الذي يحدث ذلكها ضمن فعل المدرك، والذي لا يمكن لأي عقل آخر أن يدركه في الحقيقة. إذا افترضنا أن فعل المعرفة عملية إدراكية حسية تتم بين قطبين: العقل المدرك والموضوع المدرك، فسوف يستحيل التأكد من حدوث هذه العملية أو من مضمونها. القول إن فعل المعرفة يكمن في العلاقة الإدراكية بين العقل والواقعة لا يضمن. ولا يمكن أن يضمن، يقين هذا الفعل. لأنه من المستحيل التأكد من صحته بأي وسائل تحقيقية موضوعية.

دفعنا صعوبات من هذا النوع فشنشتين إلى التطوير أن فعل المعرفة ليس علاقة بين العقل وموضوع خارج عنه. ولكن بين وبين القضية التي يفكر فيها. الفعل المعرفي عملية تفكيرية. ولكن

هذه ليست عملية اعتقادية. المعرفة تختلف عن الاعتقاد: «أعرف» تختلف عن «أعتقد». اعتقد فنتجشون مور Moore لأنه سوى بينهما:

في نهاية الأمر هذه هي رأي مور: إن تصور «معرفة» بمثل تصورات «يعتقد»، «يقدر»، «يشكك»، «يتوقع» بصورة أن القضية «أعرف»... غير قابلة للخطأ. وإذا كان هذا هكذا، إذن يمكن استنتاج صديق قضية ما من هذا القول.

وهنا نعمل (الاعتقاد) الصيغة الكلامية «لقد انتفى عرفت». ولكن إذا كان هذا الآخر غير مقبول، فسوف يستحيل الخطأ في القضية أيضا (21).

إذا كانت حالة «أعرف» تماثل حالة «أعتقد» فسوف تقترح صديق القضية التي تقرها حالة «أعرف» أي عندما يقول أحد «أعرف س» ستكون س صحيحة بحكم الضرورة لأن المعرفة هي هذه الحالة اعتقاد (أو الاقتناع). ولكن حالة الاعتقاد أو الاقتناع لا تغطي، أما إذا اكتشفنا بهذه المسألة فسوف نتعامل الإمكان التالي: «لقد انتفى كنت أعرف». ولكن إذا كان هذا الظن ممكنا، وهو يمكن، فسوف يغير القول إن س هي «أعرف س» بحكم الضرورة صحيحة أو صالحة.

ولكن فنتجشون يرفض هذا القول. لقد اعتقد ديكارت والمديد من الفلاسفة في القرون الثلاثة الماضية أن من هي «أعرف س» صحيحة SMC - «إن علينا أن نميز بين «أنا على يقين أن س» و«أنا أعرف أن س» من الخطأ القول بأنه لا يستطيع القول فقط «أنا أعرف أنه يوجد كرسي هناك» عندما يوجد كرسي هناك».

طبعاً هذه القضية ليست صحيحة إلا إذا وجد كرسي. ولكن كي الحق أن أقول هذا إذا كنت متأكداً أنه يوجد كرسي هناك، حتى لو كنت متأكداً (549). «أعرف أن س» لا تستلزم بحكم الضرورة صديق من- إن فعل المعرفة قابل للشك والخطأ. إذن حالة اليقين كتصور إبستمولوجي تختلف عن حالة المعرفة كتصور إبستمولوجي. ولكن بعض الفلاسفة مثل جورج مور اقترحوا أن «أعرف» حالة يقينية، أما فنتجشون فقد جادل في أن هذا النوع من اليقين ذاتي «يمكن القول» «أعرف» لمبر عن يقين مريح، لا عن يقين في حالة صراع «للتحقيق» (356). إذن، علينا أن نميز بين نوعين من اليقين، ذاتي وموضوعي.

نمبر بكلمة «يقين» عن اقتناع كامل بخلاف كامل للشك. وهذه حال لاقتناع الآخرين. هذا اليقين ذاتي. ولكن متى يكون اليقين موضوعياً؟ في غياب إمكان الخطأ. ولكن ما نوع هذا الإمكان؟ ألا ينبغي منطلقاً إبعاد الخطأ (194).

كما نرى، حالة اليقين الذاتية خالية من الشك. لهذا يظن الفرد في هذه الحالة أن من البرر له أن يقنع الآخر بصديق اعتقاده. مثلاً، يمكن لي أن أعتقد أنني جالس الآن في الحديقة، بينما في الواقع أنني جالس في غرفتي. في هذه الحالة لا أمتنع عن التشكيك فحسب، ولكن في الواقع أرفض هذا التشكيك. إلا أن هذا الاعتقاد قابل للتشكيك. هذا لا يعني أن حالة اليقين الذاتي قد

لا تطبق على حالة اليقين الموضوعي، بالعكس، غالباً ما نلاحظ هذا التطبيق في حياتنا اليومية. أقول: كما جادل مور، «هذه هي اليقينية وتلك اليسرى» - أولم افترض سطح الأرض طوال حياتي... أوجد مع هي جمعتي، أو الأرض دائرية الشكل... إلخ. يمكن القول إن المعرفة التي اعتمد عليها هي هذه الحالات - ولو ضمناً - معرفة يقينية ذاتها وموضوعها، على سبيل المثال، أنا متأكد الآن أنني أكتب على ورقة بيضاء بقلم أسود، من السطحة جدا السماح لنفسي أو لأي إنسان آخر التشكيك في هذه المعرفة، ولكن لنشر سؤال فتحتين مرة أخرى: متى أو ما الشروط التي تكون القضية بوجوبها يقينية موضوعياً عندما يستحيل الخطأ، ما عوامل هذه الاستحالة؟ كيف نحقق إمكانية الدليل الأكيد *sure evidence* وهذا ليس مجرد دليل منطقي بل أيضاً فعلي *praxis* نلتمد عليه عندما نقوم بالفعل بالشك، وعندما نفعل من دون أي شك (196). علينا هنا أن نركز على كلمة «مطأ» ودليل، «ما هو معنى هذين اللفظين؟ بين فتحتين، كما هو معروف، أن معنى هذه الألفاظ يتحدد في ما يسميه بلغة اللغة *Language game*، من السطحة اعتبار دليل ما يقيننا لأنه صادق يقينياً، إن صدق أو كذب أي قضية، أو عما إذا كانت قضية ما خطأ، يتحدد ضمن نسق *System* من القضايا التي نعدها، على الأقل حينها، صادقة.

كما رأينا، نحدد صدق القضية، لا بالإشارة إلى علاقة التوافق بينها وبين الواقعة التي تقضيها، ولكن بالإشارة إلى قضايا أخرى، أي إلى شبكة القضايا التي تشكل نسق المعرفة التي يشملها كجزء: «أنا لا أنزِم قضية واحدة بل شبكة من القضايا» (225). وهي فكرة 03 انظر:

كل الخبرات، للفروض وكل نسق أو تكويك لها يتم مسبقاً ضمن نسق. وهذا النسق ليس نقطة انطلاق عشوائية أو تشككية لجميع الحجج، كلا، إنه يقع في صميم ما نسميه حجة، النسق ليس نقطة الانطلاق بقدر ما هو عنصر فيه لتكسب الحجج حينها.

إن المعيار الذي نلتمد عليه في تحديد صدق ويقينية قضية ما هو العلاقة التي تربط هذه القضية بنسق من القضايا المفروض أنها صادقة، أو على الأقل نتعامل معها عملياً كقضايا صادقة. لهذه العلاقة بعدان: الأول منطقي والثاني عملي تجريبي.

أولاً، لكي تكون القضية صادقة بالمعنى الصحيح، وهكذا يقينية، ينبغي أن تتسق بمضمونها مع معنى نسق القضايا التي هي جزء منها والمقبولة عملياً كصادقة، على سبيل المثال، «إن قلت بكل تأكيد أنه بعد معركة أوسترايتز *Austerlitz* هل نابليون... فيمكنني أيضاً أن أقول بكل تأكيد إن الأرض كانت موجودة قبل تلك المعرفة، وذلك من دون محاولة لإقامة برهان على وجود الأرض قبل ذلك التاريخ» (184). من المستحيل أن تحدث المعركة إن لم تفترض وجود الأرض، الشك بوجود الأرض قبل حدوث المعركة يتعارض مع يقينية حدوث المعركة. ولكن على رغم أنه يمكن لي التشكك في حدوث معركة أوسترايتز، إلا أنني لا أستطيع التشكك في وجود الأرض، لأن القضاء بوجودها يتسق مع نسق من القضايا التاريخية والعلمية والعملية الصادقة، لنأخذ مثلاً إشكالياً:

لماذا لا يمكن لي التشكك في أنني لم أقم بزيارة القمر أبداً وكيف يمكن لي أن أشك في هذه القضية؟

أولاً، وبصورة رئيسية، الافتراض أنه من المحتمل أنني كنت هناك افتراض عيشي، لا يمكن استنتاج أي شيء منه، ولا يمكن تفسير أي شيء بواسطة. وليس له أي علاقة بعياضي. وعندما أقول «لا شيء يدعم»، ولكن كل شيء يعارض مع هذه القضية، فإننا نقول مبدأ لعدم الاعتراض، أي ينبغي تحديد ما يدعمها (117).

يستحيل لي الشك في أنني لم أقم بزيارة القمر أبداً، لأن القضية «قمت بزيارة القمر فارغاً»، وهي فارغة، لأنها لا ترتبط بأي علاقة مع أي قضية أخرى ذات معنى، أي مع قضية مصدقة. ومن جهة أخرى، لا تستلزم هذه القضية أي قضية أخرى. ولا تقصر أي شيء، لأن كلمة «زيارة» خالية من المعنى في هذا السياق. ولا معنى لها لأن الإمكان الذي تستلزمه هذه القضية غير ممكن، ولهذا فهي غير قابلة للتصور. تستلزم كلمة «زيارة» عدداً كبيراً من القضايا التي لا تنطبق على كلمة «زيارة»، في «قمت بزيارة القمر»، مثلاً، عدم تأريخ أي زيارة إلى القمر، عدم وجود سفن فضائية تسافر إلى القمر، استعانة العيش على القمر، صعوبة احتراق قوة التجاذبية، بالإضافة إلى العديد من التناقضات والافتراضات العلمية. لهذا يمكن القول مع فنتجنشتاين إنه ليست القضية فقط كتكسب معناها ضمن نسل لغوي معين، ولكن عملية التفكير والحوال أيضاً. ولأن جوهر هذه العملية هو العلاقات النظامية التي تربط القضايا المعرفية بعضها مع بعض، فإننا نحدد خطأ أو صواب قضية ما بالإشارة إلى نسل القضايا الذي يشملها كجزء. القضية خاطئة إذا اتسقت منطقياً مع هذا النسل، وخاطئة إذا تناقضته، لهذا من الصعب، وبالأحرى من المستحيل، أن نعلم في بعض الأحيان، هل نستطيع التشكك في أنني الآن أكتب باللغة العربية، أو في أن اليد التي أكتب بها تحتوي على خمس أصابع، أو أنه يوجد معي في جسمي خمس أصابع، أو أن الشمس ساطعة الآن أو أنني قريب من سطح الأرض... إلخ. الشك في هذه القضايا وقضايا أخرى مثلها يعود إلى حالة نفسية مرضية أو اضطرابية، لا إلى عملية معرفية منطقية. ومن المستحيل الشك أو الخطأ في هذه القضايا لأنها جزء من نسل فكري يضم بالعالية والحيطة. إذا قال أحدهم «إن يد خالصة من الأصابع فإننا لا نستطيع فهم أو تصور ما يقوله». إلا إذا شرح لنا سبب فقدان أصابعه، إن تصور يده يستلزم منطقياً وجود خمس أصابع في اليد. لا يمكن لنا أن نخطئ عندما نقول إن اليد تشمل خمس أصابع، أو لناخذ مثلاً آخر. لا يمكن لي أن أخطئ عندما أقول إن الجانب الذي أكتب عليه هذه الكلمات، على هذه الورقة، هو الجانب الأمامي، بينما الجانب الآخر هو الجانب الخلفي، لأنني لا أستطيع أن أصف هذا الجانب بالأمامي إن لم أقترح وجود جانب خلفي، وهكذا.

نتعلم معنى الأفكار والمعتقدات والتصورات التي تشكل القضايا المعرفية، وحتى نمط التفكير والحكم اللطقي، ليس مباشرة أو بواسطة التجربة الشخصية أو القيام ببراهين معينة، ولكن من

خلال مسيرة النمو الاجتماعي، أو كما يقول فلتجنشتاين، نزلها *Indolence* في هذه المعقدة. يتعلم الطفل الكثير من الوضائع والأمور الصعبة من والديه والكتب التي يقرأها في المدرسة ومن تجاربه الاجتماعية وملاحظته لأقوال وأفعال الناس من حوله. مثلاً، نتعلم الكثير عن النظام الشمسي وصفات الأرض والنباتات والحيوانات ونظام الأرض. ونظم الكثير عن الحضارات الإنسانية وأثر ثقافتها العلمية والفلسفية والدينية والفنية من مصادر علمية مختلفة. تشكل هذه المعرفة نسقاً، أو بنىاً لغوياً، والعلاقات التي تربط عناصر هذا البنين علاقات مطلقة. يتحدد خطأ القضية أو صوابها ضمن إطار هذا البنين، ولكن لم يحصل على صوري العالم لأنني أفتعت نفسي بصحتها. ولا أعتكها لأنني راض عن صحتها. كلا، إنها الخلقية الموروثة التي تمكنني من التمييز بين الصدق والكذب (٩٤). تشكل المعرفة الإنسانية نسقاً هائلاً من التصورات والأفكار والمعتقدات والمفاهيم المختلفة، ويكتسب كل من الصدق والكذب والخطأ والشك واليهيق والاعتقاد معناه ضمن هذا النسق. إذا القول إننا نقترح أن الأرض وجدت منذ سبعين سنة... فهذا طبع سوف يبدو غريباً إننا نقترح شيئاً كهذا. ولكن هذا الافتراض عنصر أساسي في نسق لمبة القنة برونه. يمكن القول إن هذا الافتراض يشكل أساس الفعل، ولهذا أساس الفكر أيضاً (١١١).

ثانياً، البعد التجريبي لعلاقة الاتساق التي تحدد صدق أو كذب القضية هو الدليل (البينة *evidence*)، ولكي يحدد الدليل صدق القضية ينبغي أن يكون حاسماً، ولكي يكون حاسماً ينبغي أن يكون مؤسماً. الأساس *Compelling grounds* هو الذي يضمن علاقة الاتساق التي تحدد صدق أو كذب القضية. سوف أطلق الآن إلى شرح هذه الفكرة من الفترة التالية. أملاك أساساً ليشيني. هذا الأساس هو مصدر البحث الموضوعي (٢٧٠). عامة، القضايا الصادقة قابلة للتشكيك، ولكن عندما يوجد خلاف في الرأي حول صدق القضية. كيف ثبت صدق القضية بقضايا الإشارة هنا إلى القضايا التجريبية. مثلاً، إذا فطمت يدي لا يمكن لها أن تنمو مرة ثانية، أو لا يمكن للسيارة أن تنمو من باطن الأرض. في حالات كهذه التجربة أساس للتأكد من صدق القضية. «يمكن القول بأن التجربة تعللنا هذه القضايا. ولكن لا تعللنا إياها بالفراد، بل مع مجموعة من القضايا الأخرى المترابطة بعضها مع بعض. وإذا كانت هذه القضايا مستقلة بعضها عن بعض، فسوف أشك في صدقها لأنني أعتقد إلى تجربة أشير إليها» (٢٧١). التجربة التي أشير إليها ليست مجرد تجريبي الشخصية بل تجربة الآخرين الآخرين الاجتماعية أيضاً (٢٧٥). لهذا عندما أقول «أنا متأكد من س» أتوقع من الآخرين أن يقولوا الشيء نفسه. «عندما نقول نحن نعرف كذا وكذا...» نعلم أن أي شخص عاقل في موقعنا سوف يعرف هذا الشيء، وأنه من اللا معقول أن يشك فيه» (٢٧٥). تشكل المعرفة الإنسانية، كما رأينا، نسقاً معرّفها هائلاً، ويكتسب كل من الصدق والكذب واليهيق والاعتقاد معناه ضمن هذا النسق.

فلسفك الآن: من اين يستمد هذا النظام السلطة التي تصفي على المعرفة صفة اليقين؟
 النجربة: possible. إن نظام اللغة أو لعبة لغة معينة بغض النظر عما إذا كانت علمية أو فنية أو
 فلسفية أو عملية أو حتى صورة معينة للعالم ككل قابلة للتغير، ومن ناحية أخرى، إن لعبة لغة
 ما قابلة للتغير مع مرور الزمن (196). مرة أخرى، ولكن ما بعده البشر معطولا أو غير معقول
 بتغير. إن ما وراء البشر في بعض الأحيان معطولا قد لا يرويه معطولا في أحيان أخرى.
 والعكس بالعكس. ولكن هل هذا يعني غياب الموضوعية هنا؟ (336). هل الكلام من اليقين
 الموضوعي غير القابل للشك غير ممكن أو مستحيل؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال نقلا
 أو إحصاءا، المطلوب من فاجنشتاين هو شرح تفصيلي أعني لعلى اليقين الموضوعي: بحث أي
 شروط يمكن القول أن يقول لنا مبادئ من أن من صراحة من دون أي شك؟

أولا، «الشك الذي يشك في كل شيء ليس شكا» (190). مثلا عندما أضع رسائلي في
 صندوق البريد أختار من هذا الفعل صدق جميع القوانين الفيزيائية واستمرار النظام
 الطبيعي من دون أي شك. وعندما أقوم باختبار علمي لا أشك في وجودي أو في وجود
 الآلات التي استعملها، أو في قدرتي على القيام بهذا الاختبار. قد يسلوني بعض الشك
 بخصوص الفرضية التي أعمل على تصديقها، ولكن لا أشك أبدا في وجود الآلات التي
 استعملها. والنتيجة العلمية التي أتيها في هذا التصديق، ولا أشك في صحة العلاقات
 الرياضية واللغة التي استعملها في هذا الاختبار. إن يقني بهذه الافتراضات الضمنية
 يعادل يقيني بأن لون الورقة التي أكتب عليها الآن أبيض. ولكن جميع هذه الافتراضات
 ونسق المعرفة الذي يشملها كاجزاء قابل للتغير. يعود مرة أخرى إلى السؤال الذي أكرهه
 منذ دقيقة، هل يستطيع فاجنشتاين الكلام عن يقين موضوعي خال من الشك المعيار الأعلى
 الذي يقدمه كأساس نهائي. صلب. لليقين هو الفعل، «الدليل الأكيد هو الدليل الذي لا ريب
 فيه. إنه دليل نقى فيه عندما تفعل. عندما تقوم بأفعالك من دون أي شك» (196). نعم قد
 لتغير لعبة اللغة أو التساق للمعطي الذي تشرحه فنية ما، إلا أن الأسس الثابت الذي
 يعني صفة اليقين على القصبة هو التجربة. لا أخطئ كثيرا إذا قلت إن لعبة اللغة أو التساق
 المعطي ذاته يستمد صلابته ويقينه من التجربة.

على أي حال، إقامة الأساس ليرير الدليل، لنها نهاية، ولكن النهاية ليست فعليا تبدو صراحة
 لنا بصورة مباشرة أي ليست نوعا من الرؤية Seeing. بل الفعل acting. وهذا الفعل لوضعية
 لعبة اللغة (204).

بقرب فاجنشتاين في هذا التصور اللطيف من البراهمانية، في الفترة (339).

سؤال: ما نتيجة الفعل في حياة الفرد؟ ما الطرق الذي يمكن أن نسيبه في حياته؟ يمكن
 القول بأن كون القضية مبدأ فعل فاجن هو المعيار الأعلى في تحديد اليقين: «الآن أود بأن

أعتبر هذا اليقين لا كضرب من التسرع أو السطحية. ولكن كمصنف من الحياة form of life (358). يبدو، إذن، أن الأساس الذي يؤسس اليقين ليس الواقعة أو المناظرة بين الواقعة والفضية ولكن الفعل. وبصورة أدق الحياة. لذا لا اعتقد أن الحياة كمقياس لليقين يتعارض مع أو يقلل من شأن المقياس المنطقي الذي ناقشته في الصفحات السابقة (التناقض القضية مع نسق مؤسس من المعرفة) بل يكمله. لأن الفعل ليس أساس القضية اليقينية. بل التساق المرهفي. تلجأ إلى الفعل فقط في حالات الشك أو التجديد أو الإبداع. إن هذه النتيجة قادت هنتجشتين إلى نوعين من اليقين، اليقين الذي لا يمكن أن يشوبه الخطأ mistake، واليقين الذي يمكن أن يشوبه الكذب falsehood. أولاً، يمكن لي أن أقضي ويمكن للقضية أن تكون يقينية كما رأينا، ضمن نسق منطقي معين أو لعبة لغة معينة أو إطار المعرفة الإنسانية ككل. إذا جاز لنا الكلام عن هذا الإطار، من دون أن تكون القضية خاطئة. مثلاً، «الشجرة التي أراها الآن أمام مدخل البيت هي الشجرة نفسها التي كنت أراها في طفولتي» قضية صادقة وخالية من الخطأ، ولهذا فهي يقينية بكل معنى الكلمة. ولكن، كالتيا، هل هذا يعني أن قضية من هذا النوع صادقة موضوعياً من دون أي شك؟ كلا، لأن نسق المعرفة الذي يشمل هذه القضية كجزء قد يتغير أو يحتوي - لأسباب غريبة - على لغات معرفية كلها زاهيا.

علينا أن نفترض أن موضوع الوجود أو الحياة ذاته المنطقي والتطوري. ماهو صادق اليوم قد لا يكون صادقاً في المستقبل. ولكن تمت الظروف الاستثنائية استطيع القول بأن الشجرة التي أراها الآن أمام مدخل البيت هي الشجرة نفسها التي كنت أراها في طفولتي من دون أي شك. إذن يمكن للقضية أن تكون يقينية ويمكن لها أن تكون كاذبة. بكلمات هنتجشتين: «من المنطقي تماماً القول: أعتقد أن اسمي لـ فـ، ولكن من الصحيح أيضاً: لا يمكن أن أخطئ بشأن هذه القضية. ولكن هذا لا يعني أنني معصوم من الخطأ بخصوصها» (423).

القضايا التحليلية والتركيبية

دفع هذا التصور اليقين هنتجشتين إلى صنف الخطأ الفاصل بين القضايا التحليلية analytic والتركيبية synthetic، فقد وضع هذين النوعين من القضايا في صنف واحد من حيث اليقين لأنهما جزء من

نسق المعرفة عامة، كلاهما يستمد اليقين من أرضية هذا التساق بالتساوي. يقيني $1+1=2$ ، ممكن لشيء «هذه يدي اليمنى» أو «أكتب الآن على ورقة بيضاء» أو «اسمي كذا وكذا».

قارن هذه $1+2=3$ هنا أيضاً، لا نقول موهماً لأن يقدر ما تتركز هذه القضية على عدم الخطأ بحساباتها وعدم الخدعة من قبل حواسنا أثناء الحساب، فإن كلاً من اليقينيين الحسابية

والمنطقية، تحللان الوثيقة نفسها. أريد أن أقول: إن بدين القضية الحسابية يساوي تعاملاً يقين القضية المنطقية. ولكن هذا فائق لسوء الفهم. إن ملاحظتي منطقية. لا نفسية (447).

كما رأينا. لا تستمد القضية التجريبية صدقها وبنيتها من علاقة التوافق بينها وبين الواقعة التي تشير إليها. ولكن من علاقة الأسبق. أو صدقه. التي تربطها مع التسق الضروي الذي لشعته كجزء. عادة نكتسب المعرفة التي نملكها لا من الملاحظة المباشرة للأشياء التي نعرفها. على رغم أننا نعرف أكثر بكثير من الأشياء التي نختبرها والتي يمكن لنا أن نختبرها. بل من العملية التي بها نتعلم استعمال اللغة مثلاً. أظن معنى كلمة «أحمر» أو «طويلة» عندما يقول أحد «هذا أحمر» أو «هذه طويلة». ليست بحاجة إلى أن أختبر جميع الأشياء الحمراء. أو التي تسمى طويلة لكي أعرف معنى «أحمر» أو «طويلة». وبالتالي عندما نعلم الطفل الحساب. لا نحاول أولاً إقناعه أن $2 = 1 + 1$ أو $3 \times 2 = 6$.

يعترض الطفل أن ما تعلمه صاقل. ولكن بعد أن يتعلم الضرب استعمال كلمة «أحمر» أو «طويلة» بإمكانه أن يسأل: ما اللون الأحمر؟ ما الطويلة؟ أو كيف نبرهن صدق $2 = 1 + 1$ أو $3 \times 2 = 6$ ؟ عندما يتعلم الطفل $2 = 1 + 1$. يتعلم العلاقة التي تربط الأرقام الثلاثة بملاقات منطقية أو رياضية معينة. ولا يمكن لعملية التعليم أن تتم إن لم يبرز الطفل هذه العلاقات. ويثبت لهذه العلاقات رؤية منطقية يعتد أنها تتم ضمن إطار القضية ذاتها. لا بالإشارة إلى أي شيء خارج القضية. هذا ينطبق على القضايا التجريبية أيضاً. عندما يتعلم الطفل أن الماء يغلي عند درجة 100°م. فإنه يتعلم قائمة كبيرة من الكلمات مرتبطة بعضها مع بعض بملاقات منطقية. ويتعلم. وأو بصورة غير مباشرة. العلاقات المنطقية.

بافتراضات أخرى أيضاً التي توثق هذه التجربة.

إن تفهم هذه الحادثة يتم ضمن إطار تسق من الأفكار والتصورات والقواعد والملاقات المنطقية والفكرية. قد يكون استيعاب هذه الواقعة العملية جزءاً من استنتاجات أو افتراضات أخرى. التفكير عامة. أكان نظرياً أم عملياً. يحدث ضمن تسق معرفي معين. واقعي. تبني هذا التسق وتعتمد عليه مداوم يقدم المراضاة الإنسانية وتعمل على تغييره أو تعديله عندما يندخل في تحقيق هذه الأغراض. النقطة المهمة التي يريد فتحشتين أن يسجلها هي أنه لا يوجد حد فاصل بين القضايا التحليلية والتركيبية أو المنطقية والتجريبية. إن صدق هذه القضايا وبنيتها يعتمدان على نمط استعمال اللغة في كل حالة. ولكن هل هذا يعني أن المنطق تجريبي؟ كلا. «هل قال أحد» إن المنطق علم تجريبي. «إن يحزن». ولكن ما يلي صحيح. يمكن استعمال القضية نفسها مرة كقضية تحقيقيها بالاختبار. ومرة أخرى كقاعدة اختبار (98). ويعود هذا إلى السبب التالي: لا يوجد حد فاصل بين القضايا التجريبية والمنطقية. لأنه لا يوجد حد فاصل بين القاعدة والقضية التجريبية (319). ولا يوجد حد فاصل بينهما لأن تصور «القضية» ليس دقيقاً. يمكن لأي قضية تجريبية أن تصبح

مصداقة postulate. وعندما تصبح مصداقة ثالثة إلى مستوى «العرف» أو «القاعدة» norm of description. لهذا عندما نستعمل بعض القضايا كقواعد. كما هي الحال في القضايا المطلقة. تصبح هذه القضايا جزءا من الألية التي تعتمد عليها في وصف أو تحليل لعبة اللغة. و «كل ما يقوم بوظيفة الوصف في لعبة اللغة جزء من المطلق» (56). - النقطة الأساسية: حسب فاجنشتاين هي أن القضايا المنطقية تصف حالات فكرية conceptual. وعندما نتعامل كقضايا تجريبية نكتب صفة الفرضية. علينا ألا ننسى أنه على رغم أن نسق المعرفة (لعبة اللغة) مبدئيا قابل للتغير، إلا أن البناء الأساسي لهذا النسق يتلوه في الواقع هذا التغير. لأن تطور هذا النسق تدريجي، تراكمي، تاريخي. عام. البنية الأساسية تبقى ثابتة. إن ما يتغير هو الجزء لا الكل. يصف فاجنشتاين مجازيا هذه الفكرة بـ «نهر النهر» وتتشكل صفنا لنهر جزئيا من مسطر صلب غير قابل للتغير، أو قسط. بصورة غير ملحوظة، ومن رمل منحرف ويتروك هنا وهناك في أماكن مختلفة» (56).

لهذا السبب علينا أن نقبل بفكرة قضايا اللغة العادية التي دافع عنها مور كحقيقة صادقة. ومن ثم لا شك فيها، مثلا، «هذه يد» أو «لم يغب جسدي أبدا عن حيز الوجود» ولم يعد إلى الوجود مرة أخرى. وذلك لأنها جزء من نسق المعرفة الرئيس والذي هو أساس الحياة الإنسانية برمتها. ولكن على رغم أنها يقينية، إلا أننا لا نستطيع إزاحتها في إطار الصدق والكذب، إلا قلنا عن إنسان أنه «معرفة» المعنى الذي يتصوره مور، وإن ما يعرفه صادق بصورة مطلقة، يبدو لي خطأ. إن ما يكون حقيقة منطقية فقط عندما يكون أساسا ثابتا في ألعاب لغته (403). في الواقع إن محاولة تثبيت صدق أو كذب القضايا بصورة مطلقة سوف يجبرنا إلى معجزة ميتافيزيقية من المستحيل الخروج منها. وهذا سوف يعني بحكم الضرورة تبني نظام، أو منظور معرفي جديد يختلف عن النظام الذي نتعامل معه حاليا في جميع إطارات المعرفة والتجربة الإنسانية.

ليس بإمكانني أن أعتقد أنني اختلقت من الأرض من دون معرفتي. ربما في حالة غيبوبة، وأن بقية الناس يعرفون ذلك. ولكنهم لا يذكرون هذه الحقيقة لي؟ إلا أن هذا الاعتقاد لا ينسجم مع بقية الاعتقادات أبدا. لا أعتني أستطيع وصف هذا النظام من الاعتقادات. ولكن اعتقاداتي تشكل نسقا. بنا (102).

ولهذا من الصعب نظريا وضع القضايا المعرفية العادية، التي تعتمد عليها يوميا في حياتنا العملية ونعدها صادقة يقينية، ضمن «نسق المعرفة» بالكمي الصحيح لعني كلمة «معرفة». لأن أساس هذا الصدق اليقيني هو القواعد والملاقات المنطقية التي تشكل جدار لعبة اللغة (95). هنا اليقين لا يستلزم متطقيا، كما رأينا، الصدق أو حتى «المعرفة». ولكن نفس النظر عن إمكان أو عدم إمكان هذا الاستلزام ينبغي تصنيف. أو الإشارة إلى هذه القضايا بالمعرفة. أو على الأقل بالمعرفة العادية.

المعرفة والخطأ

تفتتا، تتعصر المعرفة -إن- في إطار القضايا القائمة للخطأ، للجدل، للبرهنة، ولكن عند فحصيتين المهم في هذه الحالات ليس إمكان تقييد صدق القضية، ولكن تأنيبها. السؤال الذي يستدعي التشديد هو

على أي أساس يرتكز الفرد عندما يقول «أنا أعرف س» مثلا، أقول: «أعرف أنني اضطلعت هذا الصباح، بأنك الآن». إن لعبة اللغة المقترحة هي الحالة الأولى تختلف عنها في الحالة الثانية، على رغم أن القضية هي كلها الحالتين صادقة ويطهية. كما نرى، المهم هو الوضع الفكري (أو لعبة اللغة) الذي يتناه الفرد عندما يدعي أنه يعرف شيئا ما (355). عادة نترض أنه عندما يقول أحد إنه يعرف شيئا، فإننا نترض أنه يعرف هذا الشيء. ولكن بالنسبة إلى فتحتين السؤال الذي ينبغي أن يظهر اهتمامنا هو: كيف يعرف الفرد شيئا ما؟ على أي أساس يرتكز في معرفة هذا الشيء لأن من ناحية أخرى، لنا الحق أن نسأل، أليس من الممكن أن يكون خاطئا في هذه المعرفة؟ وإذا كان خاطئا، كيف أخطأ؟ كيف يبرز هذا الخطأ؟ (461).

الخطأ المستحيل هو الخطأ الذي لا مكان له في لعبة اللغة، لأن كل لعبة نسق من القواعد والعلاقات، والاقتراضات والبادئ والأحكام والمطاريقات والمنقذات، كل من يجسد قواعد اللعبة لا يخطئ، ولا يمكن له أن يخطئ. (راجع أيضا في الخطأ الذي لم مكان في اللعبة والشذوذ (الخلل) الذي يحدث كاستثناء) (447). ما الفرق بين الخطأ والخلل؟ سبب القضية عن خلل عندما تنتهك قواعد اللعبة، مثلا يقول صديقي إنه كان يعيش في الصين أو على القمر خلال العشرين سنة الماضية، بينما هو في الواقع كان يخطئ في حارتي طوال هذه الفترة الزمنية. يمكن تصنيف هذا الاستثناء كخلل لا كخطأ. ولكن هناك حالات خلل لا تعتبر عن اضطراب نفسي، بل عن موقف موضوعي أو تزم فكري:

«لا يمكن لي أن أكون مخطئا، وهي أسماء الحالات سوف أحمل من قضيتي عرفا» (634).

«لا يمكن لي أن أكون مخطئا، ولكن إن حدث وشهر شيء يتعارض مع قضيتي، فسوف أتزم به بغض النظر عن هذا الظهور» (636).

في هذه الحالات وحالات شبيهة بها نشهر كلمة «لا يمكن لي» (لا استطيع) موقع الفرد في لعبة اللغة. هنا الخطأ لا يقع في اللغة بل بالفرد. الموقع الذي يحدد الفرد في لعبة اللغة هو الذي يحدد مدى معرفته وصدق هذه المعرفة ويطهيتها، ولكن عندما يضع نفسه في مكان شخص ويدعي معرفة لا تتسق مع قواعد ومضمون لعبة اللغة، لا نستطيع أن «نعد غلطته» (الخلل) خطأ».

أو أقول: لم أقم بزيارة القمر أبدا، ولكن أنا مخطئ في هذا القول فإن هذا سيكون حماقة، أو قلت: لم أقم بزيارة القمر أبدا، ولكن قد أكون مخطئا في هذا الحكم. يعتبر هذا الحكم عن حماقة.

لأن مصدر الفكرة التي نلت عبر الفضاء بوسائل معبولة أثناء نومي لا يعطيني الحق في الكلام عن خطأ يمكن في هذه الحالة، وإن قلت ذلك فإني أسري لعبة اللغة (662).

من المستحيل القول إنه يمكن لأحد أن يلعب لعبة اللغة ككل بصورة خاطئة، لأن هذا يعني أنني لعبة أخرى لها قواعد واقتراضات مختلفة عن اللعبة الحالية. تعطينا الأنظمة الفلسفية والدينية والثقافية في العالم في الماضي والحاضر أمثلة حية عن معنى الشكوك والدوغماتية والخطأ. كم من هيلسوف يتفكر رأياً أو تصوراً في فلسفة أخرى من وجهة نظر فلسفية (لعبة لغة معينة) مختلفة، وكم من تاليف يتفكر رأياً أو تصوراً معينا في أيديولوجية معينة من وجهة نظر أيديولوجية أخرى، وكم من شخص يتفكر اعتقاداً أو عرفاً في ثقافة معينة من وجهة نظر ثقافية أخرى. وهكذا، إن هذا الوضع يؤثر على كل شيء.

(1) عندما تكون القضية شاذة وعندما يكون الفرد هي كامل قواء العقلية من الصعب الحكم على القضية بالخطأ. من الأفضل وصفها بسوء الفهم.

(2) عندما يحدث اختلاف في الرأي من وجهات نظر مختلفة نسير عن أنساق فكرية مختلفة. فإن السبيل للميل لحل الاختلاف هو الحوار لإظهار الافتراضات الفكرية وقواعد اللغة ومطلق التفكير التضمن في هذه الأنساق.

إذا كانت الأنساق الفكرية تشير وتختلف بعضها عن بعض. هل يمكن تفصيل نسق عن آخر؟ هل المقارنة بين الأنساق ممكنة؟ هل يمكن القول إن واحداً خاطئ والأخر صحيح؟ تفصيل نسق على آخر ممكن. قد أقول: مثلاً: من هذا النسق الأخلاقي أو القيمي أفضل من ذلك لأنه يفسر ويعني معنى التحررية الأخلاقية أو الفنية بصورة أفضل. وقد أقول إن هذا النسق الثقافي أو الأيديولوجي أفضل من ذلك لأنه يعمل على نشر العدالة بصورة أفضل. وهكذا، ولكن لا يستطيع القول بأنه صحيح. بينما النسق الآخر خاطئ، لأن صفة الصبح أو الخطأ تكسب معناها، كما رأينا، فقط ضمن إطار نسق فكري معين. لهذا عندما نقارن نسقين ونجد واحداً أفضل من الآخر عملياً، من الحسن أن نستعمل كلمة «خطأ» أي الحق أن أقول: لا يمكن لي أن أكون مخطئاً في هذه الحالة. حتى لو افترضت غلطاً (663).

يميز فتحتشيز بين الخطأ والغلط: الخطأ يتم ضمن نسق من القواعد القوية والمنطقية. بينما الغلط يتم بالإشارة إلى وقائع أو أمور شخصية أو اجتماعية. لهذا السبب يمكن للفرد أن يضع أحكاماً تتسق تماماً مع قواعد ومنطق لعبة معينة، أي يمكن له أن يلعب لعبة معينة من دون أن يخطئ. ولكن لا يمكن له أن يخطئ. كم من أب وأم طبعوا قواعد التربية، من وجهة نظرهم صحيحة معذافيرها وثألوا وعالوا حبيبة الأمل عندما اكتشفوا فيما بعد أن أولادهم همثلوا أخلاقياً واجتماعياً وثقافياً؟

الخاتمة

لقد قلب هذا التصور نظرية المعرفة، التي ورثناها من ديكارت وسادت المنهج الفلسفي طوال القرون الثلاثة الماضية، رأساً على عقب. أولاً، «بين متجسّستين أن اليقين ليس شرطاً ضرورياً للمعرفة. يمكن لي أن أعرف شيئاً من دون أن تكون هذه المعرفة يقينية، ويمكن لهذه المعرفة أن تكون خاطئة، وحتى غلط».

بإمكانني القول: «أعرف س» من دون أن تكون س هي هذه القضية صحيحة أو صادقة. تحدث المعرفة ضمن نسق معرفي (لغة لغة) وفقاً لعلاقات وقواعد منطقية وأعراف لغوية معينة. ثانياً، المعرفة ليست ممكنة من دون شك. بالعكس، الشك جزء من المعرفة، ومن ناحية أخرى، الشك الظاهري أو العشوائي حال من المعنى: «الشك الذي لا غاية له ليس شكاً» (625). والشك النهائي ينبثق من التجربة المعرفية، لا يمكن للشك، إذن، أن يكون أساس المعرفة. لأن قبل المعرفة يتم ضمن لعبة اللغة، «الأنس العارضة تعرف بشيء ما لغوي في حد التحقق وهذا لغوي هذه القضية والمنطقية، قالها، حبر فتجسّس المعرفة من طينان التهج الرياضي والاختياري (الرياضيات والعلوم التجريبية) . كل من هذين المجالين المنطقيين هرفي شروطاً مستجيبة لإمكان المعرفة الإنسانية، اليقين، التأكيد، الضرورة، لكن هذه الشروط صعبة التحقيق حتى في العلوم النظرية والاختيارية. ليس من الضرورة للمعرفة أن تمر من نسق الاختيار العلمي أو الصرحان الرياضي لكي تكون «معروفة». لأنه كما رأينا يمكن لمعرفتي أن تكون طائشة. إن هذا المفهوم للمعرفة يتطلب قدراً معقولاً من التوافق والتصامح. وبالتالي فإن استبعاد الضرورة واليقين والتأكد كشروط للمعرفة يبعد أيضاً الفيلسوف التشككي عن البحث في معرفة الأشياء. لأن هدفه الأولي هو تأسيس حجة على هذه الشروط الثلاثة. «الأنس ليست أساس الفعل المعرفي، بل لعبة اللغة».

إذا تصورنا «أعرف» كقضية نحوية، طبعاً ستعقد الأنس أهميتها. وستعني «لا يوجد شيء يدعي شكاً في هذه الحالة، أو التعبير» «لا أعرف» سوف لا يعني أي شيء في هذه الحالة. وطبعاً ستعقد «أعرف» معناها بالضرورة (58).

ولقد الأنس هي هذا السياق قيمتها لأن س هي «أعرف س» قضية نحوية STAN-
matical proposition تلعب دوراً منطقياً في لعبة اللغة. قد تكون اللعبة تاريخية أو جمالية أو دينية أو سياسية... إلخ. ولكن بغض النظر عن نوع اللعبة فستعتمد قضية من هذا النوع بقيتها، كما رأينا، لا من الإشارة إلى واقعة معينة، بل إلى علاقة تربطها بلعبة اللغة التي تشملها كجزء. وإجمالاً، المعرفة لا تستلزم الاعتقاد. يمكن لي أن أعرف

شيئا من دون أن اعتقد به. قد تشرح لي نظرية فيزيائية أو بيولوجية، أو تشرح نظرية جمالية. وقد أعرف ما تقوله هذه النظرية، ولكن في الوقت نفسه أستطيع رفضها. المعرفة شيء والاعتقاد شيء آخر. ما أسس الاعتقاد؟ ماذا تعني عندما تقول «أعرف»؟ تحتاج الأجوبة عن الأسئلة إلى دراسة مستقلة، وكان هدفي الرئيسي في هذا البحث ليس سوى محاولة إلقاء الضوء على السؤال التالي: ما تصور الفيلسوف عند غارسيلا؟ سأسمح لأنفسي بشعور متواضع من الرضاء إذا نجحت في إثارة بعض الاهتمام والأسئلة النقدية حول هذا السؤال.



René Descartes, philosophical Works, edited by Haldane and Ross
(Cambridge University press, 1967) , 2volumes, p. 83.

Ibid p. 148.

Ibid p 94.

Ibid p. 144

Ibid p.219.

Ibid p. 143- 148.

Ludwig Wittgenstein , on Certainty (Basil Blackwell, 1979), par. 221.

من الآن فصاعدا سوف ألتزم وفق الفكرة «الطوبى» بها هي التمس. فكلها التمس بترجمة جميع الفترات من
اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية.

ARCHIVE

مبداء استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

د. محمد وليدي (*)

٧٥٨ -

كانت لنا محاولات سابقة في هذا الموضوع لقمصه الذي تتناوله اليوم بالدراسة. ولربى من اللازم أن نبدأ موضوعنا هذا بالتطهير في بعض الأسس التي واجهتنا في السابق وفي بعض التلازمات التي توصلنا إليها، وذلك حتى نتمكن من التفكير في صيغها ومن الإضاءة إليها.

واجهنا منذ بداية اهتمامنا بالفكر العربي المعاصر سؤالاً رئيسياً يواجهه في نظريتنا كل من أراد التفكير في وضع الفلسفة ضمن الإنتاج الفكري في العالم العربي. السؤال هو: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ فهذا السؤال يمس كل بحث في هذا الموضوع، وقد يقودنا إلى الطعن بأن موضوعه غير قائم وأن الدراسة المتعلقة به دون جدوى.

يفرض هذا السؤال منذ بداية الانشغال به طريقين يمكن أن يسير البحث في اتجاهيهما الطريق الأول هو الجواب عن السؤال حول وجود فكر فلسفي في العالم العربي بالنفي. والمسير في هذا الطريق من التفكير سيكون معطاء طرح أسئلة أخرى تتعلق ببعض ضياع الفكر الفلسفي - في الوقت الراهن - عن بلدان كان لها تراث في هذا المجال - لا يمكن التذكر لقيمتها ولمساهمة مفكره في تاريخ الفكر الإنساني عامة.

يتجه التفكير في النفي ضمن هذه الأطروحة الأولى القائمة على النفي نحو البحث في الشروط التاريخية للفكر والمعرفة الخاصة، التي عاقت نشأة فكر فلسفي في البلدان العربية خلال القرن العشرين، وبخاصة في هذه الفترة التي كانت قد بدأت قبل ذلك والتي دعت بالنهضة.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة بيروت العربي - المملكة العربية

ينفذ السؤال في هذه الحالة الصيغة الأخرى الثانية، ما الشروط التي منعت انبثاق ذوات متطابقة في الثقافة العربية المعاصرة؟ ولماذا لا نجد من بين الأسماء التي ألحقت الفكر الفلسفي في القرن العشرين اسما عربيا يمكن أن نقول إن له إضافات جديدة في مجال الفكر الفلسفي؟

يمكن أن يذهب بنا الجواب عن هذا السؤال مذهبا بعيدا في التفسير، فنرى في عدم حضور فلاسفة في الفكر العربي المعاصر دليلا على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على إنتاج ثقافة عقلانية في الزمن الراهن، ومن ضمن ذلك عدم قدرته على إنتاج فكر فلسفي، لا يذود مثل هذا التفكير إلا إلى تفسير ميتافيزيقي يقسم الفكر الإنساني إلى فكر مبدع للعقلانية في جهة من العالم، هي أوروبا وما ندعو اليوم بالغرب بصفة عامة، وفكر إنساني غير الإبداع العقلاني وسواء كان علما أو فلسفة أو غير ذلك من أصناف المعرفة التي تعتمد على العقل، لأن هناك موانع ثابتة راجعة إلى طبيعته.

لا بد من الاعتراف بأن الجواب المتضمن لإنكار وجود فكر فلسفي ناطق بالثقافة العربية اليوم يجد ما يبرره عند المقارنة بين الإنتاج الفلسفي المعاصر في جهات أخرى من العالم، خصوصا أوروبا وأمريكا، وبين نظيره في العالم العربي. **الإنتاج الفلسفي** في أوروبا يشاع تقريبا بدأ منذ التجديد الذي عرفته الفلسفة منذ القرن السابع عشر الميلادي مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت.

نرى أن السؤال المتعلق بحضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة والجواب السالب عنه واجبا محاولات النظر في إمكان وجود فكر فلسفي عربي معاصر في العالم العربي، وقد نبعت في الأسباب التي عاقت نمو هذا الفكر ونهضته في الثقافة العربية المعاصرة، كان من بين المشتغلين بالفلسفة الذين طرحوا هذا السؤال، وحاولوا تقديم الإجابة عنه بالبحث في شروط غياب الفلسفة عن الفكر العربي المعاصر، زكي نجيب محمود في المرحلة المتأخرة من حياته الفكرية، حينما لم يعد المذهب الوضعي المنطقي وحده يشغل فكره، بل أصبحت شروط بناء فلسفة في العالم العربي من بين الأسئلة المهمة التي انتبه إليها، وقد طرح زكي نجيب محمود السؤال حول شروط نهضة الفلسفة في كتابين له: «تجديد الفكر العربي»، ثم «المعقول واللا معقول في تراثنا العربي».

العائق الأول لانبثاق فكر فلسفي في العالم العربي في نظر زكي نجيب محمود، هو عدم قدرة الفكر العربي المعاصر على التوفيق الإيجابي بين تراثه الفكري والإنشاج الفكري المعاصر، سواء كان علما أو تقنيات أو فلسفة، لقد ظل الفكر العربي متارجعا بين هذين المصورين في إطار تعارضهما، ولكنه لم يستطع أن يجمع بينهما في نظرية واحدة جديدة⁽¹⁾.

العائق الثاني هو أن الفكر العربي المعاصر لم يعرف تلك الطفرة التي عرفها الفكر الأوروبي الحديث حين وقع فيه استبدال منهج بأخر جديد رمز إليه هيستوريان أحدهما عقلي هو ديكرت، والثاني دعا إلى اعتماد التجريبية في البحث وهو بيكون. فقد توحدت محاولة الترجيح في البحث عن السبل التي كانت تقوم الفكر نحو الخطأ وتعرض طريقه إلى المعرفة الحقيقية، وحاولا تقديم نهج الطرق الجديدة التي على الفكر أن يسلكها. كان لهذا التعديد أثره في تطوير الفكر الأوروبي. وأما الفكر العربي فإنه لم يعرف تجديداً مثيلاً لهذا، وظل يفكر في المسائل المعاصرة بمنهج عتيق⁽¹⁾.

العائق الثالث لقيام فكر فلسفي عربي معاصر، في نظر زكي نجيب محمود، هو الكلية التي تعامل بها هذا الفكر مع تراثه الخاص، فقد نظر الفكر العربي المعاصر إلى تراثه الفكري نظرة موحدة له، كأن التراث واحد ولكل عناصره القيمة نفسها. والواقع أننا ينبغي أن ننظر إلى تراثنا نظرة تعبر فيه بين مظاهر القوة التي يمكن الاستناد إليها في الحاضر، وما يمكن أن نعدده انتقاصاً ليس لها تأثير سلبي في حاضرنا⁽²⁾.

العائق الرابع هو الذي سماه زكي نجيب محمود سلطان الماضي على الحاضر. وهذا العائق يتكامل مع السابق له في الترتيب، ويلخصه بتعبير زكي نجيب محمود - في الحالة التي يصبح فيها للأسوان سلطان على الأحياء - والنقص من ذلك أن يرجع المعاصرون كلما عرضت عليهم مشكلة إلى الاستناد إلى أسلافهم القدماء أو إلى إبراز أن التراث يتضمن حلولاً مناسبة للمشكلات الراهنة، متناسين أن مشكلاتنا الحالية ليست، على رغم التماثل الظاهر، هي مشكلات أسلافنا نفسها. وأن علينا أن نفكر فيها من جديد، من دون أن نجعل للعاضن سلطاناً لا مرد لمرجعيته على فكرنا⁽³⁾.

العائق الخامس، في نظر زكي نجيب محمود، هو هيمنة الحياة السياسية على الحياة الفكرية، واستبداد المالكين للسلطة في المجتمع والرأي ومنعهم لما عدوا أو التشويق على أصحابه. ذلك أن من أصعب البلاء الذي يمكن أن يفتل به الفكر الحر في مجتمع ما - علا بأن الفلسفة تبتل عن هذا الفكر، كما هو واضح في تاريخها - هو أن يسيطر الحكام في اتجاه الجمع بين السلطة والرأي، وأن تمتنع على الناس، وأولهم المفكرين، الحرية السياسية التي تكفل لهم التعبير عن أفكارهم، فعندما يصبح رأي الحاكم وحده هو الصواب لا يمكن أن تقوم للفكر المثلي قائمة والفلسفة جزء من هذا الفكر⁽⁴⁾.

العائق السادس لتطور الفكر الفلسفي في العالم العربي، من وجهة نظر زكي نجيب محمود، هو سيادة الفكر الجغرافي وتأثيره في طريقة التفكير بحيث يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات. ويتعامل فطر هذا العائق في كونه لا يعود عند عامة الناس

فحسبه، بل نجد لدى العلماء أيضا - ولا يمكن لحياة مجتمعية يسودها مثل هذا التفكير أن تلج ثقافة عقلانية وفكرًا فلسفيًا بالأولى⁽¹⁾.

لقد اقتصرنا هنا على عرض العرائق التي ذكرها زكي نجيب محمود في كتابه الذي أراد له أن يكون بحثًا في أسس تجديد ممكن للفكر العربي، علمًا بأنه أتم هذا البحث في كتاب آخر⁽²⁾. ولا نعرض هنا لأفكار زكي نجيب محمود الفلسفية.

يجب التنبية، مع ذلك - إلى أن زكي نجيب محمود لا ينكر وجود تأليف فلسفي في العالم العربي المعاصر، وهو الذي كان له فيه نصيب وافر. ولكنه مع الاعتراف بوجود هذا التأليف المتزايد كما لا يحكم بطورفه المرتبة التي تحيطه فلسفة بالمعنى الحق لهذا اللفظ، بل يحكم بأن هذا الإنتاج متهم، من جهة أولى، بكونه مجرد أصداء تردّد - حسب المؤلفين - بعض ما جاء في الفكر الأوروبي⁽³⁾. كما أن زكي نجيب محمود يحكم على الإنتاج الفلسفي في العالم العربي بالنصرافه - في معظم الحالات - إلى الدراسات الأكاديمية التي تعرض موضوعات وصداها هو عرضًا هو أقرب إلى التاريخ منه إلى التكوين الجديد المبكر⁽⁴⁾. لم يكن مثلنا الذي نحن فيه بغايته المحددة مثلًا امرئ وجهة نظر زكي نجيب محمود المفتوحة لقيام فلسفة في العالم العربي. ولعرض التوجهات التي يدفع نحوها الفكر لبلوغ هذه الغاية. لذلك اكتفينا بعرض فهمه لغياب الفكر الفلسفي في العالم العربي أو لضعف حضوره، على الأقل. وقد فعلنا هذا في إطار محاولة الإجابة عن السؤال الأساسي الأول الذي يواجه كل بحث عن وضعية الفلسفة في العالم العربي، وهو سؤال الوجود أولاً.

لم يكن زكي نجيب محمود وحده من واجه الإشكال الذي تحدثنا عنه. بل إن السؤال المتعلق بهذا الإشكال كان موضوع اهتمام وتحليل من مفكرين آخرين مشتهرين بمجال الفلسفة، وباحثين عن الشروط التي تسمح بحضورها الإبداعي في الثقافة العربية المعاصرة. نذكر من هؤلاء المفكرين أولاً، ناصيف نصار الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي.

ينطلق ناصيف نصار في ملاحظاته حول وضع الفلسفة العربية المعاصرة من أن حضورها في الثقافة العربية التهنؤوية، التي بدأت منذ القرن التاسع عشر. كان حضورها ضعيفًا وهامشيًا، كما أن الاهتمام الجدي بالتأليف الفلسفي لم يبدأ إلا بعد الحرب العالمية الثانية. لاحظ ناصيف نصار أنه إذا كان من الممكن القول ببداية نهضة ثقافة عربية في القرن التاسع عشر، فإن هذه البداية تعبرت بغلبة الطابع الأدبي والفنوي على تلك الثقافة وبسيادة الاتجاه الإصلاحية، وقد ساهم الفكر التهنؤوي بكل تياراته، هنا، في إجماع التفكير التقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة. ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه

عتمدا مؤثرا هي تطورها. فإن القضايا الفلسفية لم تُلأَسَ عند الثورات الإصلاحية إلا بصفة هامشية، يمكن أن نقول إنها مهدت المجال للفلسفة. ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة⁽¹⁷⁾. لاحظ ناصيف نصار أن بداية الاهتمام بطرح موضوعات فلسفية وإنتاج فلسفي لم يبدأ نتيجة للشرط السابق إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وهو ما يعني النصف الثاني من القرن العشرين. ويعزو نصار ذلك إلى أن الفكر العربي انتقل بصورة قوية قبل هذه الفترة بالأحداث ذات الطابع الثائني والألمني، التي كان لها حضور مهمين داخله. وقد ساهم في ذلك أيضا، هي نظرية الوقت المناهض للفلسفة، الذي ساد في الثقافة العربية الإسلامية منذ زمن بعيد⁽¹⁸⁾.

بحكم ناصيف نصار نتيجة العوامل سالفة الذكر على الفلسفة بقوله إنها كمنع من التفكير لم تستطع أن تفرش ذاتها بوصفها عاملا ثقافيا مهما في الثقافة، كما لم تستطع أن تكون منبعا للتجديد الفكري والمجتمعي، فظل حضورها جزئيا وظاهريا ولم يكن حضورا عميقا⁽¹⁹⁾.

يعود ناصيف نصار لتفسير هذا الحضور الظاهري للفلسفة في العالم العربي المعاصر إلى عدة أسباب معرفية ومجتمعية وحضارية وسياسية. وهكذا، فإن ناصيف نصار يبحث في علاقة التفلسف العربي في القرن العشرين، وإلى الآن بتاريخ الفلسفة، فيرى أن الصيغة التي اتخذتها هذه العلاقة لدى المثقفين بالعالمية كانت جاتيا أمام ظهور محاولات جادة للفلسفة. فهو يؤكد هذا الأمر منذ ملاحظاته الأولية حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية. لقد بدأ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية طبع موضوع فلسفية قديمة والتعلق عليها، كما بدأت ترجمة بعض النصوص عن الفلسفات القديمة أو عن الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ومع الاعتراف بما لهذا الأمر من أهمية، ويظهر التقدم فيه بالنسبة لحضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، فإنه لا غنى عن الاعتراف إلى جانب ذلك بأن المظهر الحق للحضور المرغوب فيه للفلسفة ليس هو ذلك الإنتاج الذي قد يعهد له، بل هو الحضور النظري الذي مظهره التفكير الحر في القضايا العميقة المطروحة⁽²⁰⁾.

علة عدم الحضور القوي للفلسفة كأمينة، في نظر ناصيف نصار، هي أن الشكل العربي في الفلسفة في القرن العشرين، لم يتمكن من التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة، على تفكيره. وللتقصود هنا هو تاريخ الفلسفة بصحة عامة سواء كان الأمر منطلقا بالثراث الفلسفي للحضارة الإسلامية أو الإنتاج الفلسفي الغربي منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم. فالمفكر الفلسفي في القرن العشرين كان يهوى، على اختلاف اتجاهات أصحابه، مشدوا بقوة إلى تاريخ الفلسفة، ولم يستطع التحرر منه. فأغلب المثقفين يرتبطون بمقولات هذا الاتجاه أو ذاك من الفلسفة الغربية، بينما سعت فئة منهم إلى استقحام فلسفات من الثراث

الإسلامي. ظل الاهتمام بتاريخ الفلسفة هو معيار تقييم المحاولات الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة. وقد أدى عدم التحرر من تاريخ الفلسفة إلى عائق مرتبط به هو أن الفلسفة في العالم العربي لم تكن تجد فيها لها في المعطيات المباشرة لتاريخها الحي. ولم تكن لذلك تستلهم في تفكيرها المشكلات المباشرة التي تطرح على المجتمع. سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية¹⁴.

منح ناصيف نصار العلاقة بتاريخ الفلسفة، أي عدم التحرر من سلطة هذا التاريخ على التفكير، أهمية خاصة. فعاد إليها بعد المحاولة سائلة الذكر في كتابه الذي خصصه للبحث في طريق الاستقلال الفلسفي. وذلك بتخصيص البحث الأول من هذا الكتاب للبحث في علاقة الفيلسوف العربي المعاصر بتاريخ الفلسفة.

يرى ناصيف نصار أن علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة يمكن أن تكون على وجهين: موقف التبعية وموقف الاستقلال. ونستطع تصنيف عدد من المحاولات الفلسفية ضمن الصنف نفسه، على رغم اختلافاتها الجزئية. وهكذا، فإن يوسف كرم، الذي اتخذ موقفه صفة التبعية لفلسفة المصير الوسيط، وزكي نجيب محمود، الذي اختار موقفاً فيه تبعية لواحد من التيارات الفلسفية المعاصرة، يمكن أن يصنفاً معاً ضمن مذهب التبعية لتاريخ الفلسفة. أما موقف الاستقلال الفلسفي فهو شرط للإبداع في هذا المجال، فهذا هو الشرط الضروري الذي يستطيع به الفيلسوف العربي المعاصر للمشاركة الفعلية في الفلسفة في زمنه متجاوزاً بذلك مجرد الوقوف عند محاولات التاريخ لها أو اتباع واحد من مذاهبها¹⁵.

حاول ناصيف نصار في فترات مطلقة توضيح معنى الاستقلال الفلسفي، الذي ينظر إليه بوصفه شرطاً مزدوجاً لحضور الفكر الفلسفي، يغيب عند انعدامه ويظهر مع حضوره. فالاستقلال في نظره لا يعني الانطواء على الذات والانقطاع عن الغير والاكتفاء بالنفس، بل يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية. فهذا النوع من الاستقلال هو الذي يجعل تاريخ الفلسفة معنى موحداً مضميلاً، ويتحول بقوة النظرية إلى مصدر إلهام وحياء¹⁶. يتخذ الاستقلال الفلسفي هذا المعنى الإيجابي لأنه يقوم على النقد المنطقي والوسعيولوجي لجميع الفلسفات التي تتعامل معها. وهذا ما يقتضي الانطلاق من اللحظة الحضارية المتميزة التي يحيا فيها الفيلسوف عند تعامله مع أي مذهب فلسفي.

ليس الاستقلال الفلسفي، في نظر ناصيف نصار، موقفاً سلبياً، فهو لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، إنه يتميز سلباً برفض التبعية والخضوع والانتكالية، ويتميز إيجاباً بالحرية والمسؤولية¹⁷. وهذا معناه أن طلع التفلسف يغيب عن الفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية للمذاهب لأعد المذاهب التي عرفها تاريخ الفلسفة، وأن ذلك الفعل

يصحصر إذا التزم موقف الفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالوظف النقدي، ويتحمل المسؤولية الفكرية.

يعني الاستقلال الفلسفي، من جهة أخرى، الانتعاج الحر والنقدي في الوقت ذاته على جميع التراحل الكبرى لتاريخ الفلسفة، وهو ما يتيح إمكان الاستفادة من كل مذهب فلسفي والتحرر منه في الوقت ذاته ضمنه في إطاره الحضاري والتاريخي. وهذا يعني عدم حصر علاقة الفيلسوف العربي في الوقت بالمرحلة الحديثة والمعاصرة، بل ضرورة تعامله مع المرحلة اليونانية والمرحلة العربية الإسلامية، إن معيار الفيلسوف في هذه الحالة هو الوضعية التاريخية والحضارية المعينة التراثية والتشكلات الخاصة التي طرحها هذه الوضعية. لا يعني الاستقلال الفلسفي عدم التعامل مع المذاهب الفلسفية والاستفادة منها، ولكنه يعني الانطلاق في ذلك من معادلة أصيلة ومن استخدام المذهب المعتمد من موقف الاستقلال لا من موقف التبني⁽¹⁴⁾.

هكذا، فإن السقوط في الاتكالية والتبعية، والاكتفاء بنقل مذهب ما والتشهير بأفكاره واتخاذ موقف لا تعديل فيه ولا تبريح ولا تأويل، أمور تبعد صاحبها عن التغلغل موقف الاستقلال الفلسفي، وتجعل غياب هذا الشرط لديه عائقاً دون فعل الفيلسوف بمعناه الحق. وأما إدراك المذاهب الفلسفية في ضوء إمكاناتها ومواجهتها بالبدن المنطقي والموسميولوجي وبموقف الحرية منها، والالتقاء إلى التشكلات الخاصة الخاصة التي يعيشها المثقل بالفلسفة، فإنها شروط تساعد على موقف الاستقلال الفلسفي، فوجب إذن فهم هذا الموقف من حيث هو شرط إدماج لا من حيث هو شرط لغزالي وعدم تواصل مع مذاهب تاريخ الفلسفة.

ينتج عن القول بالاستقلال الفلسفي قول بأن الفيلسوف الحق يعني رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، من حيث إنه لا مذهب فلسفي في الماضي نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة التي ينتمي إليها المشتغلون العرب بالفلسفة في الوقت الحاضر. هذا في نظر تاسيف نعمار شرط طبيعي، ولكنه من جوهر جدلية الاستقلال الفلسفي⁽¹⁵⁾.

فالانتماء إلى مذهب فلسفي، إذا كان مجرّد اتباع ونقل وتقليد، «يأتي في أغلب الحالات انتماء مصطنعاً وطنيقياً، يمثل من شجرة تاريخ الفلسفة دون أن يكون غصناً من أغصانها الخضراء»⁽¹⁶⁾.

لقد توغلنا عند شرط الاستقلال الفلسفي، لأن تاسيف نعمار منححه أهمية ونظر إليه بوصفه الشرط الذي يرتبط به حضور الفلسفة وغيابها أو ضعفها في الفكر العربي المعاصر. ولكن هذا الشرط الأساسي لا يدفع تاسيف نعمار إلى عدم ذكر حواقل أخرى عاقت، في نظره، تطوير فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر. ومن بين أهم ما يدعو تاسيف نعمار للفيلسوفين العرب المعاصرين إلى الانتماء منه محاولة إسفاء الطابع السياسي

على الأفكار *Lapolitisation*. وهذا علم بالسياسة من إجراء يجعل الفكر يقع في شراكتها. غير أنه ينبغي التمييز بين الطابع النظري للفلسفة والممارسة السياسية، وذلك حتى لو كانت السياسة ذاتها هي موضوع تفكير الفلسفة. ولكن ضعف النشاط النظري في العالم العربي هو الذي يدفع الفلاسفة بسهولة إلى السقوط في إفراء السياسة⁽¹⁾.

لم نعرض هنا من أفكار ناصيف نصار إلا ما رأيناه ملائما لموضوعنا ومسائرا للإجابة عن السؤال الأول الأساسي المتعلق بوجود فكر فلسفي في العالم العربي في الوقت الحاضر. تقوم بمثل هذا المعنى الذي انتهينا منه بالبحث عن الإجابات المتعلقة بسؤال حضور الفلسفة في الفكر العربي المعاصر لدى مفكر آخر اعتمد بهذه المسألة نفسه، وهو محمد عابد الجابري.

درس الجابري وضعية الفلسفة ضمن دراسة عامة للخطاب العربي المعاصر. بوصفها صنفا من أصنافه التي يجعلها أربعة، وهي الخطاب المهضوي، والخطاب السياسي والخطاب القومي والخطاب الفلسفي⁽²⁾.

إذا كان للخطاب الفلسفي ما يميزه كقوع ضمن الخطاب العربي المعاصر بصفة عامة، فإن الخصائص المميزة له لا تسع من التراجحة ضمن حصائص عامة يشترك فيها مع أنواع الخطاب الأخرى، فيصبح عليه من الأحكام ما يجعل عليها في الوقت ذاته.

نرى أن فهم إشكالات الخطاب الفلسفي العربي للحاضر ليكون ممكنا في ضوء ما يلاحظه الجابري على كل أنواع الخطاب التي يتشعبها الفكر العربي في زماننا هذا. ولهذا لا نرى نهجا مطلقا من البداية بما هو عام للاستقال إلى ما هو خاص.

يعود الجابري إلى بعض المحاولات السابقة، التي طرحت سؤال الحضور بالنسبة للفلسفة ضمن الفكر العربي المعاصر وكان لها جواب سالب عن هذا السؤال، لكنه لا ينتهي معها إلى الخلاصة التي انتهت إليها، وهي عدم وجود فلسفة في الفكر العربي المعاصر. ذلك أن الجابري، كما نرى، كان في الوقت ذاته أمام بعض المحاولات الواقعية التي رامت استئناف القول الفلسفي في العالم العربي مثل يوسف كرم، وعبد الرحمن بدوي، وكي الأرسوزي، ومحمد عزيز الحياوي، وعثمان أمين، وغيرهم. لذلك جاء حكمه مراعيًا لهذه المحاولات والمجهود الذي بذله هؤلاء الرواد في التجال الفلسفي الذي شاب عن الثقافة العربية الإسلامية منذ قرون. فلم يكن حكمه لذلك هو إنكار كل قيمة لهذه المحاولات. لقد اكتفى الجابري بالقول إن هذه المحاولات لم تكن ناجحة تمام النجاح ولم تصل إلى أهدافها، لأن الطرق التي اتبعها في التفكير قادتها إلى الوصول إلى عكس ما كانت تسعى إليه.

ما يحكم به الجابري على الخطاب العربي عموما، والخطاب الفلسفي منه، وهو في مجموعه خطاب نهضوي، هو «فشله في إخفاء تناقضاته وإسفاء ما يكفي من الغشوبة على

نفسه^(١٢١). ويزيد الجابري من توضيح معنى هذه السمة التي يحكم بها على الخطاب العربي للعصر فيقول: «لقد فشل العقل العربي، إذن، في بناء خطاب متمسك حول أي قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع تشييد أيديولوجية نظرية يركز إليها على صعيد (الحلم)، ولا بناء نظرية ثورية يستوشد بها على صعيد الممارسة والتغيير»^(١٢٢).

إذا كان الأمر يتعلق بالخطاب العربي للعصر بصفة عامة، والخطاب الفلسفي جزء منه، فإن الجابري يسجل على هذا الخطاب مظاهر عدة دالة على الفشل الذي أشرنا إليه، فالخطاب العربي للعصر ما هنالك منذ مائة سنة يكرر معالجة القضايا نفسها ويكرر، على رغم الاختلافات الجزئية حول الحلول نفسها^(١٢٣)، كما أن من مظاهر الفشل أن الخطاب العربي للعصر لا يبتعد عن علاقة حية مباشرة للتفكير بالواقع، بل إنه يعيش فيها لهذه العلاقة، فالخلاصات النظرية لا تكون نتيجة للاختلاف في تناول الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف البسطة العرفية المعتمدة كمراجع. وهذا نتيجة للتبعية المطلقة هي الفكر العربي للعصر^(١٢٤). يضاف إلى هذا نوع آخر من مغارقة الفكر لواقع، وهو أن الخطاب العربي للعصر، ومعنى الخطاب الفلسفي لا يعبر عن واقع دائم، بل عن الحلم الذي عاشه العرب منذ قرن بقرعة بلداتهم. إلا أن الخطاب كان يتعلق بالهوية بوجودها وإفهامها مأمولا لتحقيقها^(١٢٥).

تحكم هذه السمات التي عرضناها الخطاب الفلسفي ذاته من حيث هو جزء من الخطاب العربي للعصر بصفة عامة، الذي كان خطايا نهضتها. لقد فشل الخطاب الفلسفي العربي للعصر في إنجاز المهمتين اللتين أوكلت نفسه لتحفيظهما: تأسيس الفلسفة العربية من جهة، ثم تأسيس فلسفة عربية معاصرة من جهة أخرى.

منذ تجديد الصلة بالفلسفة في البلاد العربية في القرون العشرية حاول بعض الرواد جعل مهمتهم الأولى، التي اعتبروها مدخلا إلى الفلسفة، فهمهم بتأسيس الفلسفة العربية، وذلك ضد الآراء التي كانت تقول بأن العرب لم ينتجوا فلسفة في الماضي، ويأن ما فعلوه اقتصر على نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وإتباع مذاهبها. وقد حاول بعض الرواد، مثل مصطفى عبد الرزاق، أن يلجؤوا مهمة تأسيس فلسفة الماضي باعتماد منهج تاريخي يعود إلى الأصول الأولى في الفلسفة الإسلامية من دون وساطة رأي المنسحقين، ولكن هذا المنهج الذي حاول الرجوع إلى التناهي أدى مع مصطفى عبد الرزاق، ثم مع بعض تلاميذه مثل علي سامي النشار، إلى عكس ما كان مأمولا منه، فهذا المنهج قاد صاحبيه إلى السقوط في حقل أوصله إلى الانتهاء، والمتكلمين الذين كانوا معادين للفلسفة، فهذا هو الخط، الذي بدأه عبد الرزاق وتابعه مع بعض الاختلاف على سامي النشار، الذي يمكن إثبات أصالته بسهولة، ولكن لا لفائدة الفلسفة، بل ضدا عليها^(١٢٦).

مقدمة الخطاب الفكري المعاصر

لم يكن الفشل في تأسيس فلسفة الفاضلي نصيب أولئك الذين انتهجوا عليها تاريخياً فيه وجوع إلى التنازع فحسب، بل كان أيضاً نصيب رائد الفلسفة الوجودية في العالم العربي، أي عبدالرحمن بدوي، الذي لم يستطع بدوره قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة وجودية. ولم يستطع العثور فيها على ما يمتصه في تأسيس وجوديته عربياً وإسلامياً، فأنكر على الفلسفة بكاملها الوجود⁽¹⁾.

كان الفشل أيضاً من نصيب الماركسي العربي الذي حاول تأسيس نزعة المادية في الفلسفة الإسلامية. إذ إنه اعتمد منها جاهزاً تقر فيه كل شيء منذ البداية، فما كان على الفلسفة الإسلامية في نظره إلا أن تدخل أحد القوالب الجاهزة. فالأصالة بالنسبة للمفكر الذي ينتمي إلى هذا الزيار تعتمد حقيقتها من القابلية للصلابة مع أحد القوالب الجاهزة⁽²⁾.

هناما تكتفت جهة المحاولات التي سعت إلى بناء فلسفة عربية معاصرة، فإننا نجد أنها فشلت في ذلك، في نظر الجابري. لتناقضات عديدة لم تستطع تجاوزها، فمن جهة أولى يقع رائد الوجودية العربية في تناقض التوفيق بين مفهوم فلسفة والعلم الطبيعي الذي حاول الاستناد إليه. كما أنه يتناقض مع ما كان يتطلبه الواقع في العالم العربي حين يختار من الوجودية ذاتها جانبها **الانطلاق⁽³⁾** ومن جهة ثانية **العمل بمحاولات عثمان أمين** في تقديم فلسفة جوانية لم تسلم من الانتقادات. إذ إن هذه الفلسفة شذت العقل العربي بألف وثلاث إلى الألف في التراث العربي الإسلامي والتراث العربي على السواء⁽⁴⁾.

هكذا، فإن ما أراد الجابري توضيحه هو أن الخطاب الفلسفي في العالم العربي فشل لأنه كان مشعباً بعدد من التناقضات يمكن أن نعد الأساسي منها هو التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والسطح اللا عقلاني للتفكير⁽⁵⁾.

الخطاب الفلسفي العربي المعاصر في حاجة إلى نقد يكشف عن تناقضاته ومظاهر فشله في تحقيق أهدافه. وعن تناقضاته الداخلية وتناقضاته مع الواقع الذي يفكر انطلاقاً منه ومن أجله. ولكن حيث إن الخطاب الفلسفي كان منذ زمن قوياً من الخطاب العربي، فإنه يفيل أن ينطبق عليه ما يشهده الجابري في نقد الخطاب بصفة عامة، فالأمر عنده لا ينبغي أن يتوقف عند نقد الخطاب، بل ينبغي أن يتجاوز ذلك نقد العقل المنتج للخطاب⁽⁶⁾.

نقد العقل هو المهمة التي يستخلصها الجابري من نقد الخطاب، وهو المهمة التي خصص لها جهده الفلسفي اللاحق ونظر إليها بوصفها المدخل الحق لتجاوز كل التناقضات التي اشرفنا إليها، وإذا كان كثير من رواد النهضة ومن رواد الفلسفة على السواء قد دعوا إلى سلاح النقد، فإنهم لم يعوا أن ذلك ينبغي أن يكون مسبقاً بنقد السلاح، أي نقد العقل. وهكذا يصبح العقل مهمة سابقة على نقد الخطاب والواقع معاً⁽⁷⁾.

تقدم العقل هو المهمة التي لكشف عن التكوين الذي جعل العقل في العالم العربي والإسلامي يطرح القضايا بالفلسفة التي طرحها بها، وهو المقدمة لبثورة خطاب عربي جديد بصفة عامة، وللبثورة خطاب فلسفي ملائم لقضايا العصر بصفة خاصة. إن تدخل هي تباين هذا التمدد ولا في إبداء ملاحظات عليه. لأن هذا الأمر دراسة مستقلة بنفسها، وخارجة عن إطار اهتمامنا الحالي.

نتقل من أجل توسيع نظرتنا في العوائل التي واجهها استئناف القول الفلسفي العربي، إلى وجهة نظر أخرى هي التي عبر عنها طه عبدالرحمن في مؤلفاته المختلفة. ونلاحظ في هذه الوجهة من النظر بعضاً من أوجه التمايز عن وجهات نظر محمد عابد الجابري، وزيك نجيب محمود، وناصيف نصار كما سبق أن عرضناها.

العائق الأول الذي يشير إليه طه عبدالرحمن، منذ اهتمامه بموضوع حضور الفلسفة في العالم العربي الإسلامي، هو العائق اللغوي.

مصدر هذا العائق أن الفلسفة ليست في الأصل ذات نشأة عربية إسلامية، بل هي ذات نشأة يونانية، وهو ما جعلها مرتبطاً بالغة الحضارة اليونانية القديمة.

عندما فكر المسلمون في الفلسفة، منذ بداية اهتمامهم بها، كان من الطبيعي أن يتمسوا طلب ما وجد قدامهم عند اليونانيين، وبخاصة عن أرسطو وأفلاطون وأرسطو. هناك مشكلة أولى لهم الفلاسفة هي اللغة، هي أن اللغة الطبيعية تمتد مفاهيمها من اللغة الطبيعية، ولكنها تمنح هذه الألفاظ وصفاً جديداً وبإخصابها لهدفها كتمط خاص من التفكير المجرد، ولكن هذا لا يعني أن تأثير اللغة الطبيعية بقيب تماماً في إطار التحول إلى مفاهيم فلسفية. وبين أن اللغة الطبيعية التي اعتمدتها الفلسفة هي نشأتها في اللغة اليونانية.

لا يقوم الشكل بالتمعية للفلسفة التي ستتأثر بالغة العربية في هذا المستوى فحسب، بل إنه يمكن من الصعوبات التي تقوم عند الانتقال من لغة إلى أخرى، علماً بأن الأمر كان يتعلق بالنسبة للفلسفة بالانتقال من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. والصعوبات هنا هي في الاختلاف في التركيب من لغة إلى أخرى، وفي العلاقة بين اللغة الطبيعية واللغة الفلسفية داخل كل لغة.

هكذا، فإن طه عبدالرحمن، الذي لا يكتفي بمعالجة مشكلات الفلسفة العربية المعاصرة، بل يعود بها إلى أصولها في الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، يذهب إلى ما وقع من صعوبات عندما أراد الفلاسفة المسلمون أن يصوغوا بالعربية مسألة الكينونة ^١، كما عبرت عنها الفلسفة اليونانية، وعند أرسطو بصفة خاصة، ونذكر هذا الأمر عندما نلاحظ الحيرة التي واجه به المسلمون قبل التفكير من مشكلة الكينونة من اللغة اليونانية إلى اللغة

مقدمة لانتقال الفكر الفلسفي

العربية. لقد كانت عباراتهم بهذا الصدد قلة أمام ما يدل عليه الفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية. ثم في الثمات التي تماثلها في التركيب، فالفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود. ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والحصول. وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا الإشكال لأنه لا وجود فيها (اللفظ) للفعل الذي يدل على الوجود ويصعب دور الربط بين الموضوع والحصول في الوقت نفسه. وهكذا، فإن اللغة العربية نقلت مشكلا يرتبط باللغة اليونانية، وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ «هو» أو اللفظ «كان». فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إلا إن الاقتراحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية. ولم تكن نابعة من هذه اللغة ذاتها⁽¹⁾.

يرى طه عبد الرحمن أنه لو كان العرب قد أدركوا منذ البداية العلاقة الضيقة التي تربط بين المقولات التي ذكرها أرسطو والأسئلة التي تعلق بها، والتي لا وجود لمثل لها في اللغة العربية، ولو أن ترجمة النص اليوناني المتعلق بالمقولات تمت بلغة عربية سليمة لتوصل الفلاسفة إلى عدم فطرية المقولات، أو الفطوية، على الأقل، إلى قيمتها النسبية⁽²⁾. ذلك أن المقولات، كما قدمها أرسطو، ليست منطوقية ولا انطوائوجية. بل هي مقولات قنوية، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون لكل لغة مقولاتها التي تحل بها الوجود وتتعلق بها نتائج الفكر⁽³⁾.

إذا كان طه عبد الرحمن، وهو ينظر في الفلسفة الإسلامية القديمة ولغتها هي العربية، قد استنتج أن قسما من مشكلاتها جاء من نقل الفكر الفلسفي من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، فإن هذه القضية تصدق بعدد على الفلسفة العربية المعاصرة في علاقتها بنقل الفكر الفلسفي من اللغات الأوروبية، التي تطور بها منذ العصر الأوروبي الحديث إلى اللغة العربية، فهناك علاقة تماثل، نوعه ما، بين ما كان للمسلمين القدامى من حيرة إزاء نقل الفكر اليوناني وبين الحيرة التي يوجد عليها اليوم المشتغلون العرب بالفلسفة، عندما يريدون نقل أفكار فلسفية من اللغات الأوروبية إلى لغتهم.

الترجمة مصدر الملق كغيره في الفلسفة العربية المعاصرة، غير أنه لا بعيد عن الترجمة إذا ما أراد الفيلسوف اليوم أن يطالع على الأفكار الفلسفية ويملكها ويعتمد عليها في بناء موقفه ويوصل عن طريقها الأفكار الفلسفية إلى الغير. لذلك وجب البحث عن حل لإشكال الترجمة لا يفتي ضرورتها ويتجاوز، مع ذلك، ما طرحه من صعوبات، فالترجمة بالنسبة للفكر الفلسفي عائق ينبغي تجاوزه وسبيل لا عسى عنه لفظه من لغة إلى أخرى.

يتحدث طه عبد الرحمن عن الترجمة بهذين المعنيين اللذين حددناهما قهري أن الترجمة الاتباعية هي صيغة العائق، وأن الترجمة الإبداعية هي صيغة الحل الذي يتجاوز ذلك العائق.

لا تختلف الترجمة التي يدورها طه عبدالرحمن في الوقت الحاضر بالاتباعية عن تلك التي قام بها المسلمون القدامى في وجه من أوجهها. ففيها أيضا نلاحظ أن نقل الفكر الفلسفي إلى اللغة العربية يواجه اختلاف هذه اللغة من حيث التركيب عن اللغات الأوروبية، ويتم على حساب نظامها التركيبي. وهذا ما يفوق المتفلسفين العرب. في الوقت الراهن، إلى تكرار الخطأ نفسه الذي قام به أسلافهم عندما كانوا يصعدون نقل الفكر الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية.

هناك في الترجمة نقص هو بمنزلة الضرورة الوظيفية اللازمة عن فعل الترجمة ذاته، من حيث إنها تنود إلى متعة النص ومعالجته، فتدفع الفكر بذلك إلى الجروح نحو التقليد. هكذا، فإن طه عبدالرحمن يرى أن تصور المتفلسف العربي وعدم قدرته على الإبداع في مجال الفلسفة بأنه من قصور الطريقة التي يتبعها في ترجمته للتصوير الفلسفي الأجنبية في حال التعامل معها، ويلاحظ عن هذا القول التأكيد أن الترجمة إذا اتخذت سبيل الإبداع تكون بذاتها سبيلا إلى الإبداع في مجال الفكر. ويتحدث طه عبدالرحمن في هذا المستوى عن ترجمة يعقها بالإبداعية، وهي الترجمة التي تقوم أن تتجاوز مستوى تحصيل ما في التصور التي أمامها، لكي يضيف الترجمة «امتدادا على ذلك». فترا من عنده، ومن الواضح أن هذه الترجمة الإبداعية لا تقلب عنه حدود الترجمة الوظيفية النص الذي يكون التعامل معه، ولا تتخذ فيها الذات للترجمة «مستقبلا» بل هي «نص» كما هو في اللغة الأصلية التي كتب بها. فالترجمة القادرة على إخراج الفكر من أسر التقليد هي التي يكون فيها لدى المتفلسف اقتدار على التصرف في النص الأصلي بما يمكن أن يخرجه عن أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى تمكن هذا النص الأصلي من التفاعل مع مخدعات وموجهات المجال التداولي لهذا المتفلسف. وذلك بالتوصل بكل الأدوات الخطائية الكيفية بلعبار هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والتقلب والإبدال، ومن الجمع والتفريق والملاكة والمخالفة¹³.

هذه السعوية التي واجهها المتفلسف العربي المعاصر هي التي كانت عائقه الأساسي في الإبداع في مجال اشتغاله، إلا إن التقليد الذي يقع فيه المتفلسفون مقنون بالترجمة. ولكن ما دام لازم الشيء ينتفي بانتقائه، فإن طه عبدالرحمن يرى أن وضع أية التقليد يكون عن طريق وضع حد للترجمة الاتباعية والانتقال منها إلى الترجمة الإبداعية، وهذا ذاته يرى أن سبل الفكر العربي المعاصر إلى الإبداع في مجال الفلسفة تجد في الترجمة الإبداعية مدخلا لها، وهو الأمر الذي دفعه إلى تخصيص الجزء الأول من مشروعه الفلسفي للترجمة¹⁴.

لا يسمح المقام هنا بعرض وجهة نظر طه عبدالرحمن كاملة، ولا بالرجوع إلى الأمثلة التي يقدمها عن اقتراحه، إذ نكتفي هنا بعرض العائق الكبير لبلورة فكر فلسفي عربي من وجهة نظره. وهو، كما رأينا، عائق الترجمة، الذي يرتبط به عائق التقليد.

تالياً -

إلا كنا قد بدأنا بالإشارة إلى أن السؤال الذي واجهنا منذ بداية اهتمامنا بالفلسفة في العالم العربي المعاصر هو التقاطع بحضورها في الفكر العربي في زماننا هذا، فإن ما قلنا به، حتى الآن.

في هذا البحث هو محاولة التوسع في هذا السؤال والعمل على تعميمه بمرسوخ وجهة نظر باحثين آخرين كان لهم اهتمام بوضع الفلسفة في العالم العربي المعاصر.

لقد مكنتنا هذه المحاولة الجديدة، التي وسعنا فيها السؤال بتعميمه على ثوابت أخرى من معرفة جملة من الإشكالات التي طرحها الفكر العربي المعاصر حول حضور الفلسفة فيه، ومن التوفيق على جملة من العوائق التي عاقت المتخلف العربي المعاصر عن الإبداع في مجال التفكير.

نريد الآن، بعد هذا التوسع في السؤال، أن نعود إلى تجربتنا الشخصية في الموضوع وأن نرصد في ضوئها، متكاملة مع ما عرضناه، إشكالات الفلسفة في الفكر العربي المعاصر.

كان السؤال الذي بدأ به اهتمامنا بموضوع الفلسفة في العالم العربي المعاصر متعلقاً بوجود أزمة في الفلسفة العربية المعاصرة. وقد رأينا منذ هذا الوقت أن الأزمة القائمة تتمظهر في ثلاثة مستويات: عدم القدرة على استيعاب الواقع والانحسار به والتأثير فيه، وعدم القدرة على إبراز الخصوصية التاريخية ووعي الفلسفة العربية بذاتها بوصفها استمراراً لحواظت سابقة أو معاصرة في أوروبا، ثم عدم الاستيعاب الواضح للعلاقة الواجبة بالعلوم الإنسانية في تطوراتها منذ القرن التاسع عشر إلى الآن^(١).

هذه الخصائص التي ميزت أزمة الفلسفة العربية خلال القرن العشرين هي التي جعلتنا تصنف محاولات المتفلسفين العرب خلال هذا القرن بالمنهارة، لأن أصعبها حاولوا بناء مذاهب فلسفية متعالية عن المشاكل الحية للواقع الذي يعيشونه، فكانت هذه المذاهب غير آخذة بمعن الاعتبار للخصوصية التاريخية لأزماتها الخاصة، وغير قادرة على إدماج معطيات التطورات التي عرفتها العلوم في عصرها.

يتضمن هذا الحكم بطبيعته تعميماً لا بد أن يكون استثناءات، إلا هو بالنسبة إلينا إشارة إلى الطابع العام الذي ساد الإنتاج الفلسفي العربي في القرن العشرين - من دون أن يكون منطبقاً بصورة تامة على كل محاولة صدرت عن المتفلسفين العرب في هذا القرن، وهو يشير أيضاً إلى جملة من العوائق التي عاقت بلورة فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر.

لقد عبرنا في أكثر من مناسبة عن هذا التصور الذي نريد إليه أزمة الفلسفة العربية، وهكذا، فإتينا جواباً عن سؤال حول هذه الأزمة ذاتها، رأينا أن الحديث عنها لا يعني التوقف إطلاقاً عن كل فعالية فكرية، بل إنه يعني فقط أن الفكر الفلسفي في جهات معينة من

المعالي، وهي بعض المحطات من تاريخه يعرف موثاق بلورته وتطوره. فبالسؤال عن الأزمة وهي بما - وهو في الوقت نفسه إرادة لتجاوزها، وعندما نقول إن فكرنا ما هي أزمة. فإن ذلك يعني أنه قائم وأن انطلاقه جديدة له أمر ممكن، وهذا ينطبق على الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إذ هو فكر لا ينطلق من عدم، بل خلقه تراث فلسفي- الفكر الفلسفي تقليد في الثقافة العربية الإسلامية، والمفكرون العرب المعاصرون يجدون اليوم في الفكر من سبقهم من أسلافهم تراثا يعودون إليه، ويكون أقل ما يشعرون به هذا التراث هو الشعور على الإبداع وإمكانه⁽¹⁷⁾. تكمن الصعوبة التي بدت لنا من هذه الناحية في تارجح المتفلسف العربي في القرن العشرين بين الانتماء إلى تاريخ الفلسفة والأفكار بالواقع الحي المباشر في خصوصيته التاريخية والحضارية. لقد غابت على كثير من المحاولات الفلسفية الرغبة في الانتماء إلى أحد التيارات الفلسفية الكبرى المعاصرة. فكانت تعبيراً عنها باللغة العربية، وهكذا نجد أن الوجودية، والوضعية، والشخصانية، والعلائقية... إلخ. تيارات وجدت لها صدى لدى المتفلسفين العرب في القرن العشرين.

ولم يتروك لنا كثير من هؤلاء فرصة الوصول إلى اتعالمهم الفلسفي من طريق التحليل، ولم يتمكنوا من تقديم إنتاج فلسفي حريص من نوعه، يشكل مذهباً خاصاً بهم. والعلّة في ذلك هي نظرتنا، هي ضعف الصلة بالواقع الحي المباشر الذي عاشوا تطورات ووضعت إمكان بناء نظريات فلسفية منسجمة مع تطور الأمة (هنا نرى أن ما كان على هؤلاء المتفلسفين أن يفعلوه هو أن يتفلسفوا لكي ينتسبوا إلى تاريخ الفلسفة. لا أن يفتروا عن اتعالمهم إلى تاريخ الفلسفة لكي تقول عنهم بهم يتفلسفون⁽¹⁸⁾).

نرى أن هذا التارجح بين الواقع التاريخي وتاريخ الفلسفة عائق كبير للتفلسف في الفكر العربي المعاصر. ذلك أن الميل نحو الانتماء إلى اتجاه فلسفي كبير والتحدث باسمه، والميل نحو جعل التفلسف مجرد تبعية لتاريخ الفلسفة معناه قلب المرجعية الفكرية على الواقع وأخذها بمنزلة العامل الذي تستند إليه مشروعية الأفكار. غير أن طريق التفلسف في نظرتنا هو التكامن في محاولة التخلص من إطلائية سلطة المرجعية النصية. والانتقال من ذلك إلى اعتبار سلطة المرجعية الواقعية، فالفيلسوف العربي اليوم يمكن أن يتعرف مومته التي تجعله متدرجاً بصورة موضوعية ضمن تاريخ الفلسفة، متوافقاً مع ما هو معاصر فيها. إذا كان هو ذاته معاصراً لمشكلات زمنه ومجتمعه، وإذا كان منطقته الأساسي هو المشكلات وليس الفلسفات⁽¹⁹⁾.

ثاني نظرتنا هذه ضمن تصور أعم لعلاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة، إذ نرى أن هذه العلاقة تتخذ صفة جدلية وتكون متصفة في الوقت ذاته بضرورتين متعارضتين في الظاهر: الارتباط بتاريخ الفلسفة من جهة، والتحرر منه من جهة أخرى.

مناهج البحث في تاريخ الفلسفة

عندما نقول بضرورة تاريخ الفلسفة بالنسبة للفيلسوف، فإن المعنى الذي نقيصه لا ينحصر في الفائدة التهجية لتاريخ الفلسفة في فهم أفكار الفلاسفة معصب، بل إن هذا المعنى يتعلق بالعلاقة الضرورية بين تاريخ الفلسفة وفعل التفلسف ذاته. فإن كل ممارس لهذا الفعل لا ينطلق من عدم، بل يتابع مسيرة بحث من التفكير، والتفلسف هي مظهر من مظاهره لموقع داخل تاريخ الفلسفة، وذلك من حيث التحلل الموقف من أفكار فلسفية سابقة أو معاصرة.

لكن، بقدر ما يبدو تاريخ الفلسفة ضرورة لكل فعل تفلسف، فإن التحرر من هذا التاريخ ذاته ليس بالأقل ضرورة، ونضى بالتحرر من تاريخ الفلسفة ذلك الموقف الذي يتخذه من يريد التفلسف، والذي يجعله يتفصل عن التبعية للمذاهب الفلسفية، ويكتفي بالاستعانة بها فقط من أجل تحليل قضايا عصرية التي قد تكون مختلفة عن القضايا التي عالمتها المذاهب السابقة في التاريخ. التحرر من تاريخ الفلسفة قلب الأولوية من المذاهب إلى المشكلات، ومن العلاقة بتاريخ الأفكار إلى العلاقة بالقضايا المباشرة المطروحة على العصر وعلى المجتمع الذي يعيش فيه الفيلسوف¹⁴.

هذه العلاقة المزبوجة بتاريخ الفلسفة، والتي تجعلها مستغنية تلك معطيات مطروحة اليوم على المتفلسف في العالم العربي إذ هو لا يخرج من هذا الإطار من المشكلات المطروحة على كل من يروم الاندراج بمفكر ضمن هذا النمط في التفكير، الذي نسموه بالفلسفة. ذلك أنه لا نضى لمن يريد التفلسف اليوم عن الأرشاد بتاريخ الفلسفة والصفات ثقافة عميقة في مجاله. وهذا ما يجعلنا ندعو إلى الاهتمام بتاريخ الفلسفة كواحد من أهم الفروع المساعدة على تطور التفكير الفلسفي، إذ نرى له أهمية ثيوية ومعرفية¹⁵.

لا شك لدينا في أن مهمة استيعاب تاريخ الفلسفة والتاريخ لها يمكن أن تستغرق جهد ذات معكنة بكامله. فلا يكون الإنسان مضطرب ذلك إلا مؤرخا للفلسفة، وهذا أمر عام ينطبق على كل مشتغل بمجال الفلسفة، وهو من منطبق كل المشتغل العربي بهذا المجال، ومن الطبيعي في كل ثقافة فلسفية أن يوجد التأليف الخاص بتاريخ الفلسفة، وأن ينشغل به جملة من المشتغلين بهذا النمط من التفكير، بل إن وجود هذا التأليف مطلوب لما له من دور في التكوين الفلسفي وفعل التفلسف في وجهين لها: ضرورة التكوين الفلسفي، وهو ما يساعد عليه تاريخ هذا النمط من التفكير، ثم ضرورة معاورة الظروف عند هذا التاريخ نحو استيعاب معطياته بصورة إيجابية واستغلالها في إطار تاملات في مشكلات معاصرة، ومن دون النجاح في هذه المهمة المزبوجة، فإن التبعية لتاريخ الفلسفة ستكون باستمرار عائقا كبيرا أمام كل رغبة في التفلسف، وسيكون هناك تباعد مستمر بين القضايا المطروحة على الواقع التاريخي والتوجهات التي يصدر عنها فكر فلسفي من الفروغ أن يكون على علاقة به.

لا تنكر، من جهة أخرى، أن العلاقة بتاريخ الفلسفة جزء من طبيعة الفكر الفلسفي ذاته. ولن هذا الأمر يجعل كل متفلسف يرجع إلى هذا التاريخ، حتى عند معالجته لمشكلات راحته. وذلك لأنه يتناولها من خلاله وبالإستناد إلى معطياته. غير أن هذا الأمر الذي يبدو ضرورياً يصبح عائقاً إذا ما اتخذ صبغة التسمية الشككية لمذاهب سابقة أو معاصرة من تاريخ الفلسفة. لا تجعل هذا التاريخ نفسه يلعب دوره الترويجي والعرضي في نشأة الفكر الفلسفي وبطوريته. وقد لاحظنا صبغة خاصة عند متابعة التأليف الفلسفي للعاصر باللغة العربية أن الطابع الغالب عليه هو التاريخ للفلسفة أكثر مما هو فلسفة⁽¹³⁾.

يدفع الوضع الذي وصفناه، حين يصل إلى مداه، نحو تفكير فلسفي تاريخي في تاريخ الفلسفة لا يستطيع التحرر من أسر الفلسفات التي يتأثر بها لكي يصل إلى تناول المشكلات. وهكذا، فإنه داخل الرغبة في الانتماء إلى تاريخ الفلسفة، تقع مظاهر الأزمة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. فالفلاسفون العرب لم يتركوا للمحلل فرصة متابعة تفكيرهم وتحليله للوصول إلى تصنيفهم ضمن إحدى التسميات الفلسفية الكبرى أو خارجها ضمن تسمية جديدة. بل نراهم يسارعون في الانسحاب إلى ما هو قائم من تسميات مثل الوجودية والشخصانية والوضعية والمقاتلة، وغير ذلك. وهذا ما يجعل المتفلسف العربي يظهر بعضهم من يفتن وراء أسماء أخرى من أجل صياغة أفكاره الفلسفية كأنه بهذه الصفة يفكر في اسم مستعار ولا يكون قادراً على القول بصيغة أنا أفكر التي نرى أن الفلسفة قامت بفضلها وتطورت في إطارها⁽¹⁴⁾.

نرى في هذا الإطار أن الفلسفة لا تبدأ، في سياق ثقافة ما، إلا إذا اتفق من الأرباط بتاريخ الفلسفة واستيعاب معطياته قول يخرج عن هذا التاريخ ذاته بوساطة ذات ثريد أن تعبر عن أفكار تسميها إلى أنما. فالفكر الفلسفي يتميز عن أنماط التفكير الجماعية بهذه الخاصية التي تجعله فكراً يصدر عن ذات فردية ويعرف باسمها. وعندما يخرج مفكر ما، وهو يريد أن يتفلسف في الظاهر، عن هذه الصفة ويدمج فكره في فكر جماعي، مثل الأيديولوجيات، فإنه لا يخدم الفكر الفلسفي. بل يضع أمامه عائقاً يعوق نمطه ونظوره. وهذا، في الواقع، ما جعلنا نرى أن تطور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة أمر يقتضي الخروج نحو التعبير بصيغة أنا أفكر. لقد عدنا إلى هذه المسألة مرات متعددة في السابق. فأكدنا أن الفكر العربي، ضمن إطار واسع هو الفكر غير الغربي، يواجه ضرورة التحرر من أسر السلطة الترجعية الفكرية لينتقل إلى سلطة مشاكل الواقع العالي المعاصر. ومنه الواقع التاريخي الخاص بمجتمعهم. وهو الذي يتفلسف. ذلك الفكر، في سياق معطياته⁽¹⁵⁾.

هكذا، إذا كان الفكر الأوروبي قد انطلق انطلاقاً جديدة مع أنا أفكر الديكارتية في القرن السابع عشر، وإذا كان العلم والفلسفة والفن والآداب قد تطورت جميعها في إطار

ذلك الأنا أفكر، وإذا كانت الفلسفة الأوروبية قد اتحدت بفضل ذلك قيمة شعولية، فإن الفكر الفلسفي العربي يمكن أن يسير اليوم في هذا الطريق ذاته، علما بأننا لا نتعامل في هذا المستوى عن الفوارق الفاصلة بين الأنا أفكر الديكارتيية والأنا أفكر المطلوبة اليوم للفلسفة العربية.

فلك أن مما تطور من أفكار منذ بداية الأنا أفكر الأوروبية لم يعد وحده قادرا على استيعاب كل مشكلات الإنسان المعاصر، فهناك تطورات ساهم فيها الأوروبيون أنفسهم فادت إلى الوجود عددا من المشكلات الإنسانية خارج النسق الفلسفي الأوروبي، والفكر غير الغربي مازال أن يجد في بعض مظاهر نقص الفكر الفلسفي الأوروبي ما يمكنه أن ينطلق منه لإعطاء فكر آخر ذي قيمة شعولية¹².

وضع الفلسفة العربية هذا قابل للمقارنة لا مع الفلسفة الغربية منذ عصرها الحديث فحسب، بل مع الفلسفة العربية الإسلامية القديمة أيضا، فقد استطاع فلاسفة مسلمون في السابق أن يفرضوا مذاهبهم بوصفها أكثر من مجرد ثورود لما قاله فلاسفة اليونان قبلهم، وبمثل تلك المذاهب بوصفها مرحلة من تطور الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، نظرا لما كان لها من قيمة ولما صار لها من تأثير في تاريخ الفلسفة الذي جاء بعدها، وحالة الضعف التي توجد عليها الفلسفة في السهال الثقافية العربية اليوم يشتمل على أنه ليست هناك اليوم أسماء استطاعت أن تبرز من ذلتها على إمتها، وإن يكن لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية القديمة.

الحالة التي توجد عليها الفلسفة العربية اليوم قابلة، من جهة أخرى، لمقارنتها بذلك الوضع الذي تحدث عنه الفيلسوف الألماني هوسرل E. Husserl في تأملاته الديكارتيية، حيث كان يرى أنه لا بد من وجود فلسفة حية، فإن ما يوجد اليوم هو أفكار فلسفة ينقصها الربط الداخلي وتكون معترلة عرض المذاهب ونقدها، وما يشبه التعاقد في العمل الفلسفي عرضا عن التزاع الجدي بين النظريات المتضاربة¹³.

ما بدا لنا متشابها في الفلسفة العربية المعاصرة مع الوضع الذي وصفه هوسرل هو هذا الإنتاج الفلسفي الذي يبدو خالفا للصلة الحية بالواقع التاريخي والحضاري المباشر والمعاصر له على الصعيد الجهوي والعالمي على السواء، وهو إنتاج يفتقر ما يزيد ثرائه لا يكون لهذا التروك ذاته دلالة على وجود فلسفة حية متكاملا قال هوسرل، غير أن وجه الشبه لم يتحصر لدينا في الواقع القائم فحسب، وهو واقع ضعف الفلسفة، بل في الموقف الذي اتخذته هوسرل نفسه من هذا الواقع، وهو الدعوة من جديد إلى تأملات نستعيد فيها الكوجيتو الديكارتي، لأن هذه الاستعادة يمكن أن تمنح الفكر الفلسفي انطلاقة جديدة يخرج بها من حال الضمور التي هو عليها، ولقد لقم الفعل المؤسس لهذه التحطة الجديدة

والجبراء، التي رأينا أنها الموقف اللازم لكل لحظة يطلب منها أن تجد حال الفلسفة حينما تنظف الصلة الحية بالواقع وتصبح مجرد طراكم للمذاهب والمواقف⁽¹⁴⁾.

هذا الموقف الذي استلهمناه من كلام هوسرل عن لحظة جديدة في الفلسفة، الذي أراد لذهبه الفينومينولوجي المتعالي أن يكون منطلقا لها، هو الموقف الذي نراه ملائما لما هو مطلوب اليوم بالنسبة لتجديد الفلسفة العربية.

الفلسفة العربية اليوم في حاجة إلى ما دعاه هوسرل بالفلسفة الحية التي لا تكتفي بأن تقدم لنا ذاتها بوصفها تعليميا لمذاهب في تاريخ هذا النمط من التفكير، بل تدفعنا إلى التفكير معها في القضايا التي تثيرها لأنها تشر بأننا قضاياها أيضا. ولذلك نرى أن استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في حاجة إلى أن يتجاوز المشتغلون به التأليف المدرسي الذي يكتفي بعرض المذاهب مهما كان نجاحه في ذلك واقعا ومطلوبا، لكي يؤسسوا ظسفات تثقل بنا من المذاهب إلى المشكلات، ولكي تصبح هذه الفلسفات حاضرة بعضها لنشأة بعضها الآخر عبر الحوار الذي يتناول مشكلات الواقع التاريخي. كل مجتمع يكون في الواقع، في حاجة إلى فلسفة، يفر بوجودها عادات مستحبة العلاجة إلى تفكير عميق في المشكلات التي يحياها. ولكن كل مجتمع يشر بملافة الفارقة مع الفلسفة إذا كانت بعيدة عن هذه المشكلات، أو إذا اتخذت صيغة التأليف المدرسي الذي يكتفي بترديد الأفكار. إن الفلسفة الحية التي تتجاوز عرض المذاهب التي أمرها تاريخ الفلسفة لكي تختلف بينها وبين المجتمع الذي يخلق فيه مصاد مشتركة هو المشكلات التي يحياها ذلك المجتمع في لحظة تاريخية محددة من وجوده، ومن تطور حضاري وتناهي.

لقد أبرزنا المواقف الأساسية لانبثاق مثل هذا الموقف الفلسفي المطلوب اليوم في الثقافة العربية المعاصرة. فذكرنا من بينها عائق التبعية لمذاهب تاريخ الفلسفة. ثم غياب التفكير بصيغة الآن أفكر أو ضعفه. علما بأنه المؤسس لكل موقف فلسفي حق، إضافة إلى علاقة الفارقة التي قد توجد بين كل تفكير فلسفي وواقعه الخاص إن لم يكن هذا التفكير قادرا على خلق مجال مشترك بينه وبين المجتمع الذي يخلق فيه ومن أجله. هذه هي الصورة التي يبدو فيها تاريخ الفلسفة عائقا كبيرا لتطور الفلسفة في ثقافة ما أو يكون فيها سندا لذلك التطور.

إذا كنا قد بينا أن أحد المواقف الكبرى لتطور فكر فلسفي معاصر في العالم العربي يتمثل في صيغة العلاقة بتاريخ التراث الفلسفي الخاص للحضارة العربية الإسلامية، فهي هذا المستوى طرأ على الفكر العربي المعاصر إشكال ذو مظاهر عدة. هناك، أولا، الانقطاع الحاصل بين المنطق العربي اليوم وتراثه الفلسفي. ونستطيع أن نترك أثر هذا الانقطاع إذا ما قارنا بين وضع المنطق الأوروبي ونظيره في العالم العربي. هالفيلسوف الأوروبي

مقدمة لدراسة الفكر الفلسفي

المعاصر يتفلسف معتمداً على استمرارية في الإنتاج الفلسفي للتجديد الذي بدأ منذ بداية العصر الحديث في القرن السابع عشر. أي أنه يتفلسف اعتماداً على تراكم في النظريات الفلسفية المتوافقة أحياناً والمتعارضة أحياناً أخرى. إنه يدخل ضمن مجال تشكل من البلورة والتطوير والتقدم والتجديد وتغيير موضوعات التفكير ومناهجه. فالتفلسف الأوروبي اليوم يتلقى جملة من المعطيات التي يكون عليه أن يندمج في سياقها.

أما الفيلسوف العربي اليوم، فإنه لا يجد نفسه داخل تراث مستمر، إذ هناك انقطاع بينه وبين تراثه الخاص الذي توقف عن التطور منذ قرون. ولذلك فإن الفيلسوف العربي اليوم أمام بداية جديدة.

من المشكلات التي شجع عن الانقطاع بين التراث والبداية الجديدة أن العلاقة بهذا التراث لم تتحدد بعد بصفة واضحة. فالتراث وحده لا يستطيع أن يشكل قاعدة لفلسفة معاصرة بحق. إلا إذا أخذت بعين الاعتبار المعطيات والنظريات العلمية والفلسفية التي عرفها الفكر الإنساني منذ بداية العصر الحديث في أوروبا إلى الآن.

لقد طرحت على الفكر الفلسفي العربي اليوم مشكلة العلاقة بالتراث الفلسفي القديم الذي أنتجته فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية. وطرحت مع ذلك مسألة التراث والاحتفاظ، أي البحث داخل التراث عما يمكن تركه ولم تعد له إلا قيمة تاريخية، وعما يمكن الاحتفاظ به لأنه ما يزال حياً على قيمته المعاصرة وقابلًا لأن يندرج بوصفه عنصرًا من فلسفة جديدة لزمن آخر. وقد أخذت مسألة العلاقة بالتراث هذه مكانة كبيرة ضمن التأليف الفلسفي المعاصر في العالم العربي. وسبقت إحدى المشكلات الكبرى التي واجهها هذا الفكر. ولكن الاشتغال الكبير بهذه المشكلة، إذ لم يأخذ صفة الجسم. أصبح يشكل عائقاً أمام بلورة فكر فلسفي جديد يستلهم بالمرجة الأولى مشكلات عصره. وهكذا، فإن العلاقة بالتراث أصبحت عائقاً يثني على الفكر الفلسفي تجاوزها من أجل نشأته. ولم تصبح أبداً قاعدة يمكنه الانطلاق منها.

يضاف إلى العوائق مسألة الذكر كلها عائق اللغة. فالفيلسوف العربي اليوم يعبر عن فكره باللغة العربية. وهذا أمر يحول دون أن تأخذ أفكاره الفلسفية قيمتها الشمولية بالنسبة للإنسانية زمنه. ولا نقصد من ذلك التأكيد على أن اللغة العربية اليوم عاجزة عن استيعاب الفكر الفلسفي بواسطتها. أو قاصرة عن أن تكون لغة إنتاج فلسفي. بل إن قصداً ينحصر في الإشارة إلى وضع هذه اللغة ضمن تراث لغات العالم اليوم حسب معيار الإنتاج العلمي والفلسفي. وحسب إمكان شيوخ الفكر بواسطتها.

الفيلسوف في نظري، يتفلسف في كل زمان ومكان بفضل اللغة ومن خلالها. ولكن اللغات مختلفة في هذا المستوى من حيث قدرتها اليوم على طرح أفكار فلسفية ما القيمة الشمولية

أو عدم منحها هذه القيمة. وقد كانت اللغة العربية في زمن ازدهار الحضارة الإسلامية حاضراً للفكر الفلسفي ومصدراً للإبداع فيه وإشاعته. وأصبحت الترجمة من هذه اللغة إلى غيرها من اللغات من سبل انتشار الفكر الفلسفي الإسلامي وتأثيره وأخطه للمكانة التي يستحقها ضمن تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني العام. لكن الأمر لم يعد كذلك اليوم، حيث لم تعد لغة العربية الكفيلة بنفسها التي كانت لها بالأمس. وأصبحت أقل قدرة بعل نسبة الإنتاج فيها على أن تكون وسيلة لانتشار الأفكار واكتسابها القيمة الشمولية.

هناك اليوم صراع سيادة بين الثقافات، يعبر عن ذاته بعدد من المظاهر من بينها الصراع بين اللغات. ونظراً للوضع الحالي للغة العربية ضمن هذا الصراع المعاصر. فإن الفيلسوف الناطق بهذه اللغة لا يوجد في الوضع الذي يسمح لأفكاره بأن تتناول التأثير مع أفكار فلاسفة الآخرين. فمما أخطأنا كم الإنتاج أو استثماره وعلاقته بتراث يعود إلى أربعة قرون. منذ بداية النهضة في أوروبا، أو أخطأنا قدرة تلك الإنتاج على الانتشار باللغة التي نشأ بها. فإن الإنتاج باللغة العربية يكون أقل حظاً في الانتشار وفي التأثير. والفيلسوف العربي اليوم يوجد انطلاقاً من اللغة التي يتم بها إنتاجه في وضع المتأثر أكثر من وضع المؤثر. ذلك أن ما يترجم إلى اللغة العربية أكثر بكثير مما يترجم منها. وتكون له بذلك فرصة الاندماج في سياقات فكرية أخرى. لذلك نرى أنه من الواجب اليوم على المؤسسات العربية المختصة بمراد الفكر والثقافة أن تعمل على تشجيع ترجمة الأعمال الفلسفية العربية إلى لغات أخرى. وهذا ضمن سياسة عامة تهدف إلى إشاعة الإنتاج الفكري العربي بلغات مختلفة. من شأن هذا أن يجعل الأفكار الفلسفية العربية أكثر شيوعاً وتبادلاً للتأثير مما هي عليه الآن.

الخاتمة

حاولنا في الفقرات السابقة أن نخلص طرق الإجابة عن السؤال الأول الأساسي الذي يواجه كل باحث في واقع الفلسفة اليوم في العالم العربي. علماً بأن هذا السؤال كان مختلفاً بوجود فلسفة في البلاد العربية أو بعدم وجودها.

وقد انطلقنا في البحث عن الإجابة التي تقدم من غياب الفلسفة أو ضعف حضورها في الثقافة العربية المعاصرة. باحثين في الموائم التي رصدتها عدد من الباحثين الذين انتقلوا بوضعية الفلسفة العربية المعاصرة. كما عرضنا الخلاصات التي توصلنا إليها من جانبنا في بحث سابق تناولنا فيها هذا الموضوع نفسه وتناطعت فيها أفكارنا بصورة طبيعية مع أفكار باحثين آخرين. غير أننا نريد أن نوضح أن ما عرضناه لم يشمل كل الدراسات التي تعلقت بموضوع حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة. إلا لم يكن الأمر يتعلق إلا بنماذج

منذ ذلك الحين، انشغل الفكر الفلسفي

تساعدنا على التفكير في الموضوع. علما بأن هناك كتابات أخرى في هذا الموضوع نفسه لا تخلو من أهمية ومن وجهات نظر مفيدة¹³.

نريد الإشارة، مع ذلك، إلى أنه إذا كانت الصيغة التي اتبناها في متابعة الموضوع، والمستندة إلى فرضية ضعف حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، قد أثارت في رصد عدد من الظواهر المعينة لتطور الفلسفة في هذا سياق، وإذا كان رصد هذه العوائق مفيدا لمعرفة الطريق نحو تطوير الإنتاج الفلسفي، فإن الأحكام الصادرة عن التحليل الذي يعتمد على الفرضية سالفة الذكر لا تخلو من تعميمات لا تكون في كل الأحوال مطابقة للواقع. ذلك أنه يكون من الملائم في مثل حالة هذه الأحكام العامة الرجوع إلى تفاصيل الموضوع الذي تتعلق به وإلى التطورات التي عرفها من أجل البحث عن صيغة لمراجعة تلك الأحكام، والبحث عن بناء جديد لها يجعلها مطابقة لموضوعها.

أول الأحكام العامة، التي سمح لنا تفكيرنا في الموضوع أن نخصصها في ضوء ما كانت تتعلق به من وقائع، هو الحكم القائل بأنه لا وجود لفكر فلسفي في العالم العربي على رغم مضي ما يزيد على القرن من محاولات النهضة. ومع اعترافنا بأن الإنتاج الفكري الفلسفي في العالم العربي جاء استمرارا في جوانب منه لفكر النهضة الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، فإنه ينبغي الانتباه مع ذلك إلى أن ظهور الفلسفة من جديد في البلاد العربية، والذي جاء بعد انقطاع عليها دام قرون، لم يكن إلا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث بدأ تدريس الفلسفة وتاريخها في الجامعات العربية، وحيث بدأ إنتاج فكري يتعلق بهذا النمط من التفكير. فالأمر يتعلق، إذن، بحكم على إنتاج استمر ستة عقود حتى الآن، منطلقا في الوقت ذاته من نقطة انقطاع عن تراثه الخاص الذي فصله عنه قرون حتمية على الأقل. ومن ضرورة زمن آخر لاستيعاب التراث الغربي الحديث الذي بدأ في أوروبا منذ عصر حداثتها، ثم ضرورة زمن لاستيعاب جملة من المشاكل المطروحة على الواقع المعاصر في الخاص للعالم العربي أو على الإنسانية المعاصرة في مجموعها.

هكذا، إذا كنا في البداية قد ركزنا على التساؤل حول أزمة في الفلسفة العربية المعاصرة، بل وحول هذه الفلسفة ذاتها، فلنا وقفنا في مرحلة لاحقة على صيغة لوضع هذين السؤالين والأحكام الصادرة عند الإجابة عنهما موضع التسمية.

لقد تبين لنا أن هناك إنتاجا فلسفيا كبيرا باللغة العربية خلال القرن العشرين، وأن هناك اتجاهات فلسفية متنوعة يمكن تصنيفها حسب التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة، إذ إننا نجد من بين الفلاسفة العرب من هو وجودي، أو شخصاني أو وجودي أو وجودي، أو عقلاني، أو ديكراتي أو برغموني، أو جراتي، مع إمكان التوزيع داخل التسميات ذاتها.

نرى أنه في حالة القول بتبعية الفيلسوف العربي لمذاهب نشأت ضمن فلسفات الحضارة الأوروبية، فإن هذا لا يمنع من القول بأن هناك حضوراً لهذه الاتجاهات الفلسفية في العالم العربي عبر الفلاسفة الذين تتبوا مواقفها ودافعوا عنها في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن للمذاهب الفلسفية التي اشتركت إليها تجمع لها سميات مختلفة منها في كل جهات العالم، ووجود مثيلين عرب لها بعد من هذه الناحية أمراً طبعياً.

السؤال الحق الذي نستطيع أن نطرحه في هذا المستوى، والذي يلائم صيغة تساؤل عن الإبداع في مجال الفلسفة، هو الذي نغير عنه بالصيغة التالية هل استطاع الوجودي أو الشخصاني أو العقلاني العربي أن يفرض ذاته داخل هذه التيارات الفلسفية ذاتها وأن تكون له مساهمة في تطويرها؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن إذا ما أرغنا تلك المذاهب في عصرنا أن نذكر أسماء عربية كانت لها إضافة بالنسبة لهذه المذاهب ذاتها لا نستطيع التجاوز عنها؟

نرى أن هذا السؤال طائل لأن جعلنا نبحث بقدر أكبر في مسألة الإبداع والابتكار في الفلسفة العربية المعاصرة.

هكذا فإن اتجاه البحث الذي مقترح هو البحث عن مكانة الفلاسفة العرب في القرن العشرين داخل التيارات الفلسفية التي يعلنون عن الانتماء إليها. كالبحث مثلاً عن مكانة الوجودي العربي داخل تيار الوجودية الحديثة، أو عن مكانة الشخصاني العربي داخل تيار الشخصانية المعاصرة، لكن حيث إن الجدة في فلسفة ما وفيها بالنسبة لتاريخ الفلسفة ذاته لا تتحقق عبر العلاقة بهذا التاريخ وحدها، بل أيضاً عبر العلاقة بالواقع التاريخي الخاص. فإن السؤال حول الانتماء الفلسفي يصبح قائماً لذلك الذي يتعلق بمدى نجاح الفيلسوف في المزوجة بين تأثره بمذهب من المذاهب واستخدام معطيات هذا المذهب للتفكير في قضايا إنسانية معينة تعني واقعاً تاريخياً خاصاً. وهكذا، فإن السؤال يصبح متعلقاً بمدى التفاعل بين الأفكار الفلسفية، سواء كانت إبداعاً أو تأثراً، والإشكالات المطروحة على الواقع التاريخي الخاص.

هناك حكم هام آخر في حاجة إلى إضفاء التنسبة عليه، وهو المعلق بتبعية الفلاسفة العرب للفكر الفلسفي الأوروبي. فهذا الحكم مسند إلى الانتماء الذي يعلن عنه كثير من الفلاسفة في العالم العربي لتيارات فلسفية نشأت وتطورت في الفكر الأوروبي منذ بداية العصر الحديث إلى الآن. ثم العمل على الدفاع عن أطروحات تلك التيارات ومحاولة إدماجها في الفكر العربي المعاصر عن طريق القول بمساهمتها نفسها، أو عن طريق التأليف عنها، أو عن طريق إصالتها بفضل ترجمة الأعمال المتعلقة بها. غير أن هذا الواقع لا يكفي وحده لجعل الحكم بتبعية الفلاسفة العرب مطلقاً. ذلك أن الفلسفة فكر يتناول قضايا

مدخلات أساليب الفكر الفلسفي

إنسانية عامة تتجاوز حدود المشكلات التي يعرضها مجتمع بعينه أو حضارة محددة. وهذا ما يجعل الأفكار الفلسفية قابلة للانتقال من بيئة ثقافية إلى أخرى، وهو الأمر ذاته الذي نستطيع بمضغه أن نقسر شيوخ المذهب الفلسفي الواحد في مجتمعات مختلفة، والبيئة الفكرية العربية واحدة من البيئات التي يمكن أن تنتقل إليها الأفكار الفلسفية من خارجها، وأن تنتقل منها إلى غيرها من دون أن يهي ذلك أن التبعة مطلقة.

نرى أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الفكر الفلسفي وغاياته وطريقته في تناول مشكلاته، فإننا نؤكد أن ذلك الفكر نتاج إنساني لا مانع من انتقاله من بيئة إلى أخرى، وكما يؤكد أحد الباحثين في هذا الموضوع، فإن الفلسفة ليست شرقية ولا غربية، بل إنسانية شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية التي لا وطن لها ولا عرق، لذا أمكن لجميع الشعوب أن تترك أصولها وتحتلها وتستفيد منها⁽¹⁾.

كان قسدينا مما ذكرناه أن نسمح لأنفسنا، ولقرائنا أيضاً، بوضع أساس للتمييز بين التبعة الفلسفية والعلاقة الطبيعية لكل من يفلس بتاريخ الفلسفة، فالعلاقة بتاريخ الفلسفة ضرورية لأن عملية التفلسف تعني الاندراج في سياقها ومعارضة التفكير الفلسفي من خلالها، ولذلك فإن هذه العلاقة الضرورية لا تدل على التبعة بسفة مباشرة ومطلقة، فما نهدف إلى إثباته هو أن التبعين يعني أن يكون الفيلسوف بين يدي المنهجين الذين أشرفا إليهما، ولذا نرى أن عدم الفصل بينهما ينسحب إلى أحكام عامة لا تكون مطابقة لحقيقة المذاهب التي تصفها.

التأثر بالفلسفات السابقة أو المعاصرة واقع طبيعي بالنسبة لكل فلسفة في الماضي أو الحاضر على السواء. وإذا ما أردنا أن نجعل من التأثر وحده سبيلاً للحكم على الفلسفات بالاتباع، فإنه لن تجو واحدة منها من هذه الصفة، إلا إذا افترضنا فلسفة تكون بمنزلة بداية مطلقة لا سابق لها. وهكذا، فإن المسألة الأساسية هي البحث عن الاتباع والإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة لتصبح هي البحث عن مدى اندراج الفيلسوف في هذه الجهة من العالم في تاريخ الفلسفة العام، وهي تاريخ الفلسفة المعاصر بصفة خاصة. تصبح المسألة الأساسية، تعبیر آخر، هي مدى مساهمة الفيلسوف العربي اليوم في الإحياء الفلسفية لمشكلات إنسانية المعاصرة⁽²⁾.

نضيف إلى كل ما ذكرناه حتى الآن قولاً نسبياً آخر يطرح بنا من الأحكام العامة ويعود إلى صفتها الموضوعية، ذلك أن الحكم بالتبعة الفلسفية على إنتاج الفلاسفة عرف تطوراً: لقد حاول الوجودي العربي عبد الرحمن بدوي البحث عن تأصيل للفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية، وانتقل محمد عزيز الحبابي من الشخصانية الواقعية إلى الشخصانية الإسلامية بالفلسفة الغربية، كما أن زكي نجيب محمود - الذي دافع عن الفلسفة الوضعية المنطقية في

بداية حياته الفلسفية، انتقل في المرحلة الأخيرة من حياته إلى محاولة البحث في التراث العربي الإسلامي، ولكن دون أن يتطلى بصورة عن موقفه الوضعي المنطقي.

حاولنا في دراسة سابقة أن نطبق هذا التوجه الذي أشرنا إليه على الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، مبشرين أنه من الصعب البقاء على صعيد التحليل الذي يروج للوضعية ضمن حكم عام يحكم بالتمعية المطلقة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر بأكمله.

لقد عدنا في هذا الإطار إلى وجهات نظر محمد عزيز الحبابي وعبدالله الفروي ومحمد هادي الجابري، كما عدنا إلى متابعة تجربتنا الفلسفية الشخصية، لتستنتج أنه ينبغي التمييز بوضوح بين عناصر التأثير التي تكون لدى مفكر ما والاستخدامات التي تكون لهذه العناصر، والتي قد تجعل منها ذاكها جديدا له قيمته من حيث هو كذلك لا نجد لدينا ميلا إلى إطلاق أحكام عامة حول ضعف الفلسفة العربية المعاصرة، أو حول انتماء الفلاسفة العرب المعاصرين عن الواقع. وما ندعو إليه في مقابل ذلك هو متابعة موضوع هذه الأحكام بدقة.

لقد كانت محاولتنا الحالية اجتهادا لرصد واقع الفلسفة العربية المعاصرة في ضوء السؤال حول وجودها وحول عوائق العودة إلى كل العوائق التي ذكرناها في دراسات سابقة، ولكن التي ذكرها أيضا باحثون آخرون اهتموا بهذا الموضوع ذاته. ونعد أن ما قمنا به من تحديد في وضع الأسئلة والأشكالات إلى طريق الإجابة عنها مساهمة للبحث في وضع استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. لكن هذه المساهمة في حاجة إلى دراسات تفصيلية لبعض الاتجاهات الفلسفية على الأقل، وهذا ما نأمل أن نوفق في القيام به.

- 1 راجع (إلي) نصيب محمود، "تجديد الفكر العربي"، دار الشروق، القاهرة وبيروت، 1967 (الطبعة الثانية)، ص 21 - 22.
- 2 المرجع السابق نفسه، ص 31 - 32.
- 3 المرجع السابق نفسه، ص 33.
- 4 المرجع السابق نفسه، ص 34 - 35، لم أجد أيضاً ص 36.
- 5 المرجع السابق نفسه، ص 36 - 37.
- 6 المرجع السابق نفسه، ص 38 - 39.
- 7 تستخدم هنا كتاب (إلي) نصيب محمود، "المعقول واللا معقول في تراث الفكر العربي"، دار الشروق، القاهرة وبيروت، الطبعة الأولى، 1968.
- 8 راجع (إلي) نصيب محمود، "تجديد الفكر العربي"، المطبوعات سالمة الفكر، ليبيا، ص 377.
- 9 المرجع السابق نفسه، ص 377.
- 10 المرجع السابق نفسه، ص 38 - 39، لم أجد أيضاً ص 40.
- 11 المرجع السابق نفسه، ص 377.
- 12 المرجع السابق نفسه، ص 378.
- 13 المرجع السابق نفسه، ص 377.
- 14 المرجع السابق نفسه، ص 378 - 379.
- 15 راجع أيضاً مصادر طريق الاستقلال، استفتاء حول الفكر العربي في العربة والإردان، دار الطبعة، بيروت، 1968، ص 39، ويذكر المرجع إلى هذا النص أن جمال مطرقة من ص 20.
- 16 المرجع السابق نفسه، ص 37 - 38.
- 17 المرجع السابق نفسه، ص 377.
- 18 المرجع السابق نفسه، ص 378.
- 19 المرجع السابق نفسه، ص 377.
- 20 تأليف نزار - المرجع السابق نفسه، ص 377، راجع كذلك حديثه عن شروط الاستقلال الفلسفي بين ص 377 و 378.
- 21 راجع ملاحظات تأليف نزار ضمن الكتاب الجماهير، "نقطة العالم العربي"، (بالفرنسية)، كتاب سبل ذكوة، ص 211.
- 22 راجع محمد خالد الجابري، "الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطبعة، بيروت، 1987.
- 23 المرجع السابق نفسه، ص 199.
- 24 المرجع السابق نفسه، ص 161.
- 25 المرجع السابق نفسه، ص 91.
- 26 المرجع السابق نفسه، ص 168.
- 27 المرجع السابق نفسه، ص 33.
- 28 المرجع السابق نفسه، ص 167.
- 29 المرجع السابق نفسه، ص 167.

- 11 - يشير في هذا المصنف ، على سبيل المثال ، إلى كتاب زميلنا كمال عبد القليل:
- طرائف في الفلسفة العربية المعاصرة - دار الطليعة ، بيروت ، 1995 .
- يمكن الرجوع أيضا إلى كتاب: «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر» بصوت الناقد الفلسفي العربي الأول، وقد صدر كتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية عام 1998 .
- تشير كذلك إلى دراسة الأستاذ ماجد طهري: «الفلسفة العربية بين الإبداع والاستقلال والمشاركة».
- أرجع الطائر أيضا إلى العدد 31 من مجلة الثقافة الجديدة (الغرب)، والذي تضمن عددا من الدراسات في هذا الموضوع.
- كما أن مجلة «الوحدان» الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية، خصصت العدد رقم 60 للبحث في موضوع «الفلسفة العربية بين الإبداع، والاستقلال، وهو عدد سبتمبر 1999 .
- 14 - راجع، ماجد طهري، «الفلسفة العربية بين التبعية والاستقلال والمشاركة» مجلة دراسات عربية، 6 يناير 1999 .
- 15 - راجع، ضمن كتابه، مبادئ النظرية الفلسفية، الفصل المعنون بـ «الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة» شروط طرح الإشكالات المثليات، نسيها مسألة الذكر

ARCHIVE

عرف كتاب

« العقل في القرن العشرين » (*)

تأليف: يوتران سان - سوتان (**)

عرض وتقديم: د. أماني البجاح (***)

الفصل والترجمة:

عند اختيار نص للترجمة إلى العربية نواجه المترجم هذه المسائل يجب أن يحسب عليها بشكل واضح، حتى يتسنى له تقديم الجهد بشكل يفي لشاغل القارئ.

أهم المسائل التي نواجه المترجم نضرب حول طبيعة الإضافة العلمية التي سيقدمها النص إلى عقلية العربية.

ومن هذه الناحية يبدو أن اختيار نص يتناول العلاقة المتقدة بين التصورات الفلسفية للعقل والتغير اللازم لحركة العلوم والمجتمع إنما هو اختيار موفق، وذلك بسبب غياب النصوص الفلسفية المترجمة التي تتناول بعمق تاريخي واجتماعي كتاب مشكلة العقل المعاصر، الأمر الذي اضطر على الترجمات الفلسفية - بشكل عام - صفة الاضطراب الحضاري والثقافي. وللاعتد أن أغلب النصوص التي أختار للترجمة إلى العربية حول مفهوم العقل تقوم على افتراض واحدة العقل وواحدة العلم، كأنما تاريخ العقل وتاريخ العلم يتركان شكل خطي وحتمي، على النقيض من الترجمات المعتادة، يقدم لنا العقل في القرن العشرين، عرضاً فلسفياً بأبعاد تاريخية وجغرافية متعددة لتطور مفهوم العقل في القرن العشرين. وذلك عن طريق عرض تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية وتأثيرها المزيج في تغير مفهوم العقل في هذا القرن. وعن طريق عرض العلاقة بين العنصرية والمصادقة أو بين التبعية العمياء والإبداع في إنتاج هذه العلوم. وبذلك فإن النص يقدم

(*) ترجمة - مقدمة الموصلي

(**) يوتران سان - سوتان فوسلي الفلسفية والفكر. استاد في الفلسفة وتاريخ العلوم. درس في جامعة شارل ديغول، ثم جامعة باريس. له الكثير من المؤلفات المهمة في فلسفة وتاريخ العلوم. ظهرت جميعها باللغة الفرنسية. بعضها أُرجم إلى اللغة الإنجليزية. مثل عنبراً لجامعة باريس - السوربون. وعضواً في اللجنة الوطنية الفرنسية للتأليف

(***) قسم الفلسفة بجامعة الكويت

أسلوباً جديداً هي تتناول مشكلة تطور العلوم. تتخذ طريقاً وسطاً بين التناقضين بالاشتراك الخطي والتقدم الحتمي للعقل والعلوم. وبين التناقضين بحريتها الإبداعية المطلقة. كما أن النص يقدم ثلاثة فلسفية مفترضا تعددية المتكلمين وسياقاتهم الحضارية. ومبررا اختياراته للشخص والمدرن والأزمة التي تشكل محاور هذا العرض. وإن كانت هذه الخيارات معكومة في النهاية بالتحيز للعقل الأوروبي^(١).

من ناحية أخرى يبدو أن من أهم العناصر التي تواخه الترجيم أيضا هي إمكان نقل النص من لغته الأصلية (الفرنسية في حالة نصنا هذا) إلى اللغة العربية بشكل يحافظ على المعنى التقوي. كما يحافظ على روح اللغة العربية وسلامة القواعد. وهنا يبدو أن د. الجويشي أخفقت في إيجاد التوازن المطلوب بين النقل الدقيق للمعنى والمحافظة على سلامة اللغة العربية. فالترجمة لطالما مفضلة لكونها الأخرى من الجمال المتقاطعة. التي لربما كانت مقبولة بالفرنسية. ولكنها تغلو من أي ثوابت عند ترجمتها حرفيا كما فعلت مترجمة النص^(٢). إن هذا النقد للترجمة ليس قضية شكلية. وإنما يصب في صلب الموضوع الذي يناقشه الكتاب. فمن هنا في مواجهة التفسير اللغوي عن تعددية العقل وامتناع الترجمة من لغة إلى أخرى. صممت تعدد مفاهيم اللغات وقيمها الجمالية والتحررية. هذه التعددية. كما بالأحرى. جان - بيارد في أصول مشكلة مفهوم العقل في القرن العشرين.

يعرض مؤلفنا العناصر الأساسية التي تدور حولها مشكلة العقل في ٢٨٠ صفحة من الحجم المتوسط. مضممة إلى ثمانية فصول:

الفصل الأول: العقل الحديث كائن وحيوة.

الفصل الثاني: تحريرك اللغات ولقوبها في القرن العشرين.

الثالث: الأدوات الجديدة للعقل في العلوم في مطلع القرن العشرين.

الرابع: أدوات العقل في الأدب والعلوم الاجتماعية.

الخامس: فكرة البنية وحالات البنية.

السادس: تشكيلات العقل حوالى منتصف القرن العشرين.

السابع: العقل في القرن العشرين (مفهوم العقل).

الثامن: العقل في نهاية القرن العشرين.

ولكن يمكن اختصار الحظ الرئيسي للجدل الذي يتناوله الكتاب عن طريق حصره في ثلاثة محاور. معروض لكل منها باختصار: العقل وواحدة اللغات. العناصر الفلسفية والتاريخية لتحريرك اللغات. وأخيرا تداعيات التعددية.

العقل، بواحدة الخفولان

يرى سان - سيرنان أن نهاية القرن الثامن عشر شهدت بدايات التساؤل الفلسفي حول وضع العقل بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة الغربية، حيث تركز التفكير حول ما إذا كان العقل

يرى الأشياء (الطبيعة) كما هي في ذاتها. أم أنه يقتصر على رسم تصوراته حول الظواهر من دون التوصل الفعلي إلى ذاتها؟ ويرى سان - سيرنان أن إجابتي كانت وجوهر كانتا من الإجابات التي تركت ملامحها واضحة في تاريخ الفلسفة الغربية، فقد رأى كانت أن العقل لا ينفذ إلى ما وراء الظواهر، بل يقتصر على اكتشاف المعطيات التي يجري عليها والحدود التي تحيط بشخصه. بينما قرر جوته أن مهمة العقل الأساسية «تتمثل في المعرفة والاستنتاجات في الطبيعة» (سان - سيرنان: ١٢) وعلى رغم التناقض الواضح بين هاتين النظريتين إلا أنهما تتفقان على أن تفهما موحدا للواقع هو أمر ممكن وإن كان كانت قد قدر حدود المعرفة بشكل أكثر دقة من جوته.

ويلاحظ سان - سيرنان أن الموقف الكانطي اتخذ طريقا وسطا بين الحادية الجديدة والثانية، اللتين تتفقان على نطاق قوانين الزمن والواقع. فبينما تقوم الحادية على التطبيق بافتراض سلبية العقل أمام الطبيعة، فإن الثانية تقوم على طريق إلغاء العالم الطبيعي وإدراجه ضمن إنتاجات ذهن. أما كانت فيعتقد أن «جميع معارفنا تبدأ بتجربة» ولكن تجاربنا مرتبطة بجسد ذي مدخل محدود إلى المعرفة. ومن هنا فإن تجاربنا ليست حادثة ومباشرة، وإنما تركيبية ومتوسطة، بمعنى أنها تنتج عن توسط الدور التركيبي للعقل في معرفة الطبيعة. ومن أجل شرح طبيعة هذا الدور التركيبي للعقل يضع كانت (كما فعل أرسطو من قبل، وإن بشكل مختلف) قائمة القولات الأساسية التي تشكل نظام البناء بين الطبيعة والذهن، وتضمن للعقل معرفة الطبيعة.

على رغم إصرار كانت على صيغة ثابتة ومحددة لقائمة القولات، وإصراره على واحدة العقل ومسؤوليته تجاه فعل المعرفة. إلا أن موقفه. كما يلاحظ سان - سيرنان، احتوى على البذرات الأولى لاتجاهين معاصرين: التعددية والوضعية.

استثمرت التعددية الفرض الكانطي بأن العقل يركب معارفنا، وانتهت إلى إلغاء مفهوم الحقيقة من قاموسها الفلسفي. معيدة في ذلك إنتاج الموقف الثاني بشكله المعاصر. أما الوضعية فقد اتخذت مسلكا من افتراض كانت أننا لا نعرف الشيء في ذاته. وانتهت إلى مفهوم الأناشي للعقل. ذلك بأن العقل لا يحدد كونه أداة للكشف عن ظواهر معينة، ولكن لا تظهر هاتان المدرستان بوجهيهما المعاصرين إلا مروراً بفلسفة القرن التاسع عشر التي هاجمت مفهوم العقل الكانطي. وهاجمت افتراض كانت بواحدة ونهايات قائمة القولات.

تحريك المفولات

على الرغم من محاولات الفلسفة الطبيعية في النصف الأول من القرن التاسع عشر لإعادة إنتاج الطبيعة ذهنيًا، إلا أن تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية في النصف الثاني من القرن نفسه، أدى إلى

زعزعة الثقة بالإيستيمولوجيا الكلاسيكية، القائمة على وحدة المفولات المتوسطة بين الطبيعة والذهن، ويحذر سان - سونان من أن هذه اللحظة التاريخية تضع أولى لبنات العمودية في القرن العشرين. أما العلوم الطبيعية فقد خلق تطورها في القرن التاسع عشر نتيجتين متضادتين: فهي، من جهة، تزهد من سيطرة الإنسان على الطبيعة بسبب دقة تبيؤاتها، ولكنها من جهة أخرى ترخي صلة الإنسان بالطبيعة بسبب تزايد تحررها. وهذا يمرض سان - سونان ليراي كورنو، الذي لاحظ أن العلوم - خلافا لما اعتقد فلاسفة الطرون السابقة - لا تتطور بشكل خطي، وإنما تتعرض لأزمات مستمرة تفرض عليها إعادة صياغة نظرياتها ومشاكلها الأساسية وأنتولوجياتها، مما يضفي على العلوم طابعا تاريخيا ضروريا، ذلك أن العلم في كل لحظة تاريخية ليس نتاج تراكم حصلي للعلوم السابقة، وإنما لحظة فريدة عن سواها، فمفهوم المصادفة يلبي دورا صعبا في تقرير التغيرات العلمية، ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن إمكان وجود نظام موحد للمفولات التي تنظمها، تأكيديا لهذا الاستنتاج يلاحظ كورنو أن التنوع لا يقتصر على الجانب الإيستيمولوجي في العلوم الطبيعية، وإنما يتجاوزها إلى أنتولوجيا قائمة على التنوع والتقسيم الجذري للأشياء في الطبيعة، حيث يدعو هذا التنوع الطبيعي إلى تنوع المفولات.

أما في العلوم الاجتماعية فيختار سان - سونان «ديلي» معبرا عن تزهد ثقة العصر بوحدة المفولات، فقد مثل ديلي نقطة التحول والفصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية عن طريق الدعوة إلى التفهيم التأويلي في العلوم الاجتماعية. وهذا يضعنا ديلي في مواجهة مباشرة مع الموقف الكلاسيكي، حيث يبرز لنا عدم جدوى نموذج التفسير السببي المستخدم في العلوم الطبيعية للعلوم الاجتماعية، وذلك لكون الأخيرة علوما تستند أساسا إلى فهم التاريخ بصلته نصا ينقي فك رموزا¹¹. وهذه الخصوصية في طبيعة العلم الاجتماعي ومهمته الأساسية تستند عن نموذج الفهم التأويلي، الذي يوظف قدرة الإنسان على التقمص المتعاطف لحالات الآخرين وأفكارهم وذهنها من الداخل، في محاولة لإعادة إنتاجها ذهنيًا، وبذلك يقدم لنا ديلي، سببا آخر لامتناع وحدة المفولات، فكل ثقافة ولادة سيالها التاريخي وعلينا من أجل فهمها ألا نطبق المفولات التي نعتقد بصحتها، وإنما أن نتقمص (إن صح التعبير) مفولات الآخر موضع السؤال.

هذا التغير نحو تنويع المقلوبات في العلوم الطبيعية والاجتماعية أدى إلى ظهور ما يسمى سابق - سرتان أدوات جديدة للعقل في القرن العشرين، فعلى صعيد العلوم الطبيعية والنظريات الرياضية تم التحول من المنطق التقليدي إلى المنطق الرياضي، والتحول من القيمياء التقليدية إلى القيمياء الرياضية. أما التحول في المنطق فقد أدى ظهور الهندسات الألفيدية واكتشاف المجموعات اللا متناهية في نهاية القرن الثامن عشر إلى التحول من دراسة قوانين الفكر بشكل تاملي، إلى اتخاذ الرياضيات ذاتها مجالاً للبحث. أما على صعيد القيمياء فقد توغل العلم بعيداً عن النمط التقليدي الذي كان يفترض وجود عدد نهائي من التفسيرات العلمية للمظاهر الطبيعية. يشير سان - سرتان مثلاً إلى كتابات دوهم، التي كشفت عن إمكان وجود عدد لا نهائي من التفسيرات الممكنة لعدد محدود من الوقائع. هذه الكتابات أبرزت الدور الإبداعي الذي يقوم به العالم عند اختباره للتفسير دون آخر، على رغم انتمائها جميعاً مع الوقائع. فالحكم النهائي ليس التجربة الحاسمة كما كان يعتقد في القرون الماضية، وإنما ملكة الحكم لدى العالم. كما يشير سان - سرتان إلى كتابات إرنست ماخ الذي يرجع ملكة الإدراك إلى ذات متشخصة تكونها الأحاسيس والانفعالات والذكريات. لا ذات متعالية خالصة من الوجود التاريخي. أما مونتزمان، فقد **أدى بالأخذ بالنظرية الناجية بنظر النظر عن تطابقها مع جميع الأدلة القوسية.** وبذلك تبدأ بوضعها في مهمة القيمياء. يستحول في القرن العشرين من شرح طبيعة والسبب السروريات التي أصبحت هي الكون إلى التوضيح بوصف دقيق ومتناسك قدر المستطاع. غير أنه لم يبقَ يشهد هذا التحول (4).

ومع بلانك، وإينشتاين، تدخل القيمياء المرحلة الجديدة التي تطوع بها الأدوات النسبية للوصول إلى المطلق، وينظر سان - سرتان إلى دور إينشتاين في تكوين العقل المعاصر. مثارنا إياه بالنسق الكائني، فمضى أن إينشتاين قد أبان أن المفاهيم الأساسية للقيمياء، التي هي بمنزلة المقلوبات بالنسبة للعلم، لا نشق مباشرة من التجربة. ولكن هذه المفاهيم ليست قبلية كما هي لدى كانط، وإن كانت تحدد بشكل قبلي الإطار الذي يحدد تصورات العالم. إن هذه المفاهيم وفقاً لإينشتاين إبداعات حرة للذهن تستند شرعيتها من التجربة بشكل خاص، بينما هي مفاهيم لغوية إلا أنها تملك صفة الحتمية أيضاً. ونرى هنا تجلياً للعلاقة الجديدة بين الحتمية والصادفة.

أما الآداب والعلوم الاجتماعية في بداية القرن العشرين فقد شهدت - كما ذكرنا - التحول إلى نموذج الفهم التاريخي بمقابل النموذج التفسيرى العلمي للعلوم الطبيعية. ويرى سان - سرتان أن وصف حالة العلوم الاجتماعية والأدب في أوروبا القرن العشرين لابد أن يحدد بحدود جغرافية محددة، حتى نضمن صورة واضحة لتجلياتها، ونبتعد عن التعميم المضلل (وإن كان - كما ذكرنا - معترف بالتعميم اللازم لضرورة الخيارات من هذا النوع). فهي ألمانيا والتي

«العقل مع القوة العنصرية»

زيميل وديشي وماكس هابز يناقشوا العلاقة بين النموذجين التفسيريين والتأويليين. فيرونين وجهنا جدیدا انتقادی الحتمية والمصادفة (أو الجبرية والحرية) في مفهوم العقل. وبينما يشار إلى العلم والأدب في وصف وتفسير مصير الإنسان في النمسا. يسلط الأدب في وصف العالم الروتي مع انتشار الفلسفة التجريبية في إنجلترا. أما في فرنسا فيشهد الأدب عصرًا ذهبيًا مع منعطف القرن العشرين. ويعتمد المن كمنصور لحالة الإنسان. ويتوقف سان - سرونان عند دزيميل، وفيرود، وكولراند، ليشخص خصيلة الأدب والعلوم الاجتماعية في بداية القرن العشرين. لينتهي إلى أن مصير العقل مرتبط، أكثر مما نطق بالشعر والرواية، التذنين يشهدان عندما تتشرد مفولات العلم. أن مبدأ تجسد يترك اللغة ويحبها (١٦٦).

وبمناطة تطور مفهوم البنية والاتجاه البنوي في القرن العشرين يقدم لنا سان - سرونان فراسة تتطور القرن العشرين باتجاه معاكس للتطور الذي شبا به أوجسته كونت. فقد تصور كونت أن العقل يتطور من المرحلة الدينية إلى الميتافيزيقية إلى الوضعية. إلا أن مناعة تطور مفهوم البنية في القرن العشرين يكشف تطورًا معاكسًا من المرحلة الوضعية إلى المرحلة الدينية. إن أهمية مفهوم البنية تكمن في أنه يسمح بفراسة كيف يتطور الذهن نظام معارفه ويربطه بتنظيم الأشياء بالاستعداد إلى المنة (١٦٤). فهو إذن مفهوم مكاشف للتغيرات التي طرات على فهم العقل الأوروبي لنفسه. ويحدد سان - سرونان المرحلة الوضعية لدراسة التغيرات بين ١٦٩٠-١٩١٠ بداية بظهور «هليوت» إلى إعادة بناء الرياضيات كنظام مغلق من الإجراءات والسمات. في مطلع الثلاثينيات هدم «كورت غودل» هذا الأمل عندما كشف عن فشل أي نظام مغلق في احتواء حرية الإبداع الرياضية. وبرهن تارسكي، على امتناع اللغة الطبيعية على التحول الكامل إلى التعبير المنطوق. في الأربعينيات تحولت البنيوية إلى المرحلة الميتافيزيقية بفضل إغنائها لبراهين غودل وتارسكي. فقد اعتقدت البنيوية في هذه المرحلة. معنلة «بكلود ليفي ستروس» - أنه من الممكن امتصاص اللغة الطبيعية كلية في نظام مغلق من الإشارات والرسائل. فقد ارتكب ستروس الخطأ التاريخي بافتراض وحدة العلم الطبيعي والاجتماعي. وإمكان اختزال الأخير في نظام مغلق. وهذا الافتراض إنما هو افتراض ميتافيزيقي لا علمي، على الرغم من ادعائه العلمية. في الستينيات من القرن العشرين تحولت البنيوية إلى دين وضمي. وذلك عن طريق اجتماع التركة لتوحيد ما فعلته الطبيعة. وإغلاق نظام المعرفة في عدد محدود من السمات الميتافيزيقية. والتحصن اللاعقلاني النظام. وحيد في تفسير العالم.

وقد أدى هذا التطور الأخير برأي سان - سرونان إلى ظهور التكيف مشكلين بارزين: التوحيد بين علوم لم يرتبط بينها عطفًا، وإغلاق التعارضات المعروفة بين المفاهيم والنظريات. خبر أنه يؤكد أن الطريق الذي سارت به البنيوية لم يكن محتملًا من الناحية المنطقية. فمنطقها لا يوجد تلازم داخلي بين البنيوية كمنهج وهذه الواحدة اللغة.

تجاهات التعددية

بري سان - سركان أن القرن العشرين قد شهد تراجعاً كبيراً للعقل بسبب ما يصفه بالمدمرة والاستسلام الناتج عن سيطرة تحويل رئيسي على روح هذا القرن: التحول الأول نتج عن تراجع العلم خلال

قرون طويلة بين الاتجاه التفسيري متمثلاً بالفيزياء، والاتجاه الوصفي متمثلاً بالنفك. وقد أدى هذا التراجع إلى سيطرة الاتجاه الوصفي في الفيزياء المعاصرة. كما رأينا بعد استبدال التفسيرات السببية بوصف تلازم الظواهر بحسب، فقد أدى هذا التحول إلى تجاوز الاهتمام القديم بالبحث في تفسيرات سببية للظواهر إلى الاهتمام بطبيعة هذا التلازم بينها، هل هو تعبير عن قوانين كلية أم تعبير عن نمود ففقط؟ أما التحول الرئيسي الآخر فيمكن في انفصال العقل العلمي عن العقل النظري في هذا القرن. فلم يعد دور العقل هو الترفيق الداخلي للظواهر عبر الاتعكاس على ذاته أن يحمل المسؤولية الأخلاقية لأحكامه، بل تحول إلى مجرد أداة تمكننا من بلوغ نتاجات مرتقبة.

ويعرض سان - سركان لإجابتين مفصلتين على التحولين السابقين تتمثل الأولى بالوضعية المنطقية والثانية بالفيديو ميتولوجيا المنطقية لـ هوسرل. فقد حاولت الوضعية المنطقية عزل التفكير الميتافيزيقي عن العالم، وبحث الأخطاء الميتافيزيقية التي اكتسبها الخاطآن للغة، وعن طريق افتراض أن المعنى يتحدد بنوع من التناظر التجريبي بين شكل لغوي وبنية مادية. انتهت الوضعية المنطقية إلى التسليم بأننا هي النهاية لا نرى إلا صور الأشياء. وقد رأينا في عرض الفيديو الرياضية أن هذا الاتجاه يفتري ما وجدته الفلسفة منذ قرون افتراضاً خاطئاً. أما هوسرل فقد حاول إعادة الترابط بين العقل العلمي والنظري اللذين انفصلا بسبب الاتجاه «الأراني» وما زالت محاولات إعادة الترابط هذه - حية إلى يومنا هذا - ولكن حتى يبين لنا الأبعاد الحقيقية لمشكلة الانفصال هذه يسطر سان - سركان فصلاً كاملاً لتناقض مفهوم العمل الذي تبني عليه نظريات العقل العملي⁽⁴⁾. يعرف سان - سركان العقل كالتالي:

«نظمن كل عمل من أصغر الأعمال حتى أكثرها أهمية لربح خصائص: بشكل بدائي، لا يقتصر على مجرد النية، بل يتحدد بتنفيذ مشروع يكون أمراً بالنسبة للفنان به. يوجد ما يمتنع الرجوع عنه، وأخيراً لا يغير وحسب حال الأشياء الخارجية، ولكنه يغير هذا الذي يقوم به. يكون العمل بالنسبة للعامل كشفاً، فهو لا يعلمه وحسب حول العالم، بل يبحثه بكتشف حائلاً من ذاته، يمكنه أن يفي بسهولة من دون (2-1)».

ولكن هذا التعريف لا يعيب الإشكاليات المعاصرة حول مفهوم العقل - وهي هل هو متعدد أم ثابت؟ هل موضوعه إحصائي أم لوري؟ وهل يصدر عن علم أم فن؟

«العدالة في الفيزياء المعاصرة»

ويطرح سان - سيرنان المحاولات المعاصرة لتناول هذه القضايا الشائكة ببعدها التاريخي منطلقاً من أرسطو. فمع أرسطو تبدأ أولى محاولات وضع علم العقل. فقد بنيت فكرة ثبات (أو واحدة) العقل على مسلمتين: أن الطبيعة الإنسانية ثابتة وأن الإنسان خلق على صورة الآله التي لا بد أن تكون واحدة. وعلى رغم اتعابهم نحو الاعتقاد بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا أن القدماء أتركوا أن علماء كهذا لا يمكن احتواءه في نظم رياضية مغلقة، وذلك بسبب تعقيداته ونزوعه نحو المصادفة. إلا أن هذا الاتجاه اتخذ منحى جديداً في منتصف القرن السابع عشر عندما بدأت مبسطة ثبات العقل في الأفق. وذلك عندما وضع «باسكال» الأسس الرياضية للمصادفة. فقد أصبحت المصادفة المحور الأساسي الذي شيد عليه «جون فون نيومان» عام ١٩٢٨ نظرية اللعب، و«كوثن أرو» نظرية الانتخابات الرياضية عام ١٩٥١. وساهم في انتشار هذا النوع من النظريات انتشار استخدام الحاسبات الإلكترونية وبدايات ظهور تطبيقات البرمجة الرياضية للإنتاج وتطوير نظرية الإحصاء والاحتمال. إن ظهور علم الفعل بهذا الشكل الرياضي الذي يأخذ بعين الاعتبار عناصر المصادفة والمعارضة وأبعد الخيارات لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة. وقد أدى هذا الاتجاه إلى انتهاء فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة، ولكن ما يبدو لقوله الأولى: **«كبحاص معاصر»** هو في الواقع بدايات أزمة معاصرة، فمع سقوط فرضية الطبيعة الإنسانية الثابتة سقطت العماد الأساسية التي شيد عليها فلاسفة الأخلاق نظرياتهم طوال القرون الماضية. وهكذا حرك أجرى تروى الانتقال من الواحدة إلى التعدد يؤدي إلى أزمة جديدة، لا تملك الأدوات الفعلية لتناولها بشكل مرضي. وبذلك يكون الفعل ليس علماً وليس فناً سهلاً وأبداً، كما أشار أرسطو منذ قرون. فلكي نعامل مع الحياة العملية يجب أن نأخذ حفيظاً من التمرين والخبرة. وهذا ما ينهي به سان-سيرنان كتابه حول العقل: العودة إلى أرسطو، وإلى التوافق السياسي بين العقل النظري والعمل. فأرسطو كان قد أشار من قبل إلى دور النوع الثقافي والمعرفي من دون أن يجرئ العقل. وأشار إلى ترابط المعرفي والجمالي من دون أن يخلص حق أحدهما على حساب الآخر. في النهاية، ما ينهي إلى العقل الأوروبي المعاصر هو حالات من الاجتزاء والتفصيل التي تقوم على التحويل الأعمى للواحدة المغلقة أو التعددية المعقدة. فقد تحول العقل إلى أداة تنفيذ يتفصل بها النظري عن العملي، وبذلك فقد العقل دوره كمعبر ورفيق وكمعبر للمسؤولية الأخلاقية للفعل، ويرى سان - سيرنان أن هذه ليست نتيجة حتمية وإنما نتيجة تسليمتنا بالافتراضات والآراء التقديرية، وإيماننا بما وصلت إليه الفلسفة منذ قرون. أن نأخذ موقفنا وسطاً بين القول بحدود العقل والقول بحريته الإبداعية، بين القول بحريته العمياء والقول بمسؤوليته الأخلاقية، بين القول بتعدد انتماياته الثقافية وواحدة أطوره الإنسانية.

- [illegible]

المجلة العربية للمعلومات الإنسانية

علمية . أكاديمية . فصلية . محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١

تحرير: د. عبدالمالك عبدالحسين

الانتشارات

ARCHIVE

3 دولار . ديناران للطلاب . 15 دولاراً للمؤسسات
المرتبعة 4 دولارات للأفراد . 15 ديناراً للمؤسسات .
الأجنبية 15 دولاراً للأفراد 80 دولاراً للمؤسسات .

بحوث باللغة العربية والإنجليزية

ندوات . مناقشات . عروض كتب . تقارير

توجه الرسائل إلى رئيس التحرير:

ص ب 28585 الصفاة - رمز بريدي 13128 الكويت

هاتف: 4817689 - 4815453 - فاكس: 4812514

e-mail: ask@haseel.haseel.edu.kw

مكتب الإطلاع على المجلد باللغة العربية بالمكتبة العربية بالمكتبة في الكويت على شبكة الانترنت

<http://www.haseel.haseel.edu.kw/>

أفاق تقنية

• المشاركة السياسية في الحياة السياسية

ARCHIVE

• اللجنة الانتخابية بين قيود النص وحرية المبدأ

تاريخ وفلسفة العلوم عند ميشال سير

د . يوسف تيبس (*)

توطئة

أعلن منذ البداية أنني سأركز حديثي حول أهم النقاط التي يستعملونها في فكر ميشال سير كأصل العلم. فأبين رأيي في بدايات العلم عموماً والرياضيات خاصة. هذا الرأي الذي يرى أن الحسوار الأفلاطوني أو الحسوار بين الذات هو الذي شكل الأصل الحقيقي للرياضيات.

لكن هذا الأصل بالنسبة إليه ليس مشروناً بالمحصارة الإغريقية، بل هو مجرد بداية صدفوية، أما أصل الرياضيات فيوجد في كل لحظات تطور وثورة هذا العلم، كما سأحاول أن أشرح رأيي في العلاقة المتغيرة بين الجهويات العلمية⁽¹⁾، وبالتالي بشكل تصنيف العلوم وما يطرحه من نقائص، إذ إن فكرة تصنيف العلوم تؤمن باستئصال الجهويات العلمية ووجود علم ملكي تعتبر مرجعيته معياراً للتصنيف. في حين أن هذا نقائص، لأن هذا العلم الملكي يوجد هو نفسه داخل الترتيب الهومي للعلوم، ومن ثم فإن ميشال يدحض فكرة المرجعية هذه، التي قام عليها الفكر العلمي الكلاسيكي في القرن التاسع عشر الميلادي. يؤكد على وجود إنسيكلوبيديا علمية خالية من كل مرجعية، لأن كل جبهة علمية تتداخل وتتفاعل مع الجهوية الأخرى، بل إن اجتماع جهوتين أو أكثر يمكن أن يؤدي إلى نشوء جهوية علمية جديدة تختلف كلياً عن هاتين الجهويتين. وربما من حيث المنهج. إن ميشال يؤمن بالنقل بين الجهويات، هذا النقل الذي يؤدي إلى نفي المرجعية، وذلك ما يسميه ميشال بالتفاعل بين التطورات. أي التفاعل بين الجهويات العلمية داخل إنسيكلوبيديا

(*) استاذ الفلسفة، الجامعة التونسية

(1) يقصد بالجهوية كل مجال معرفي علمي مستقل بذاته يكون له منهجه وموضوعه وسياجه، وبالتالي اسمه. مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وغيرها. ويمكن أن تكون جهوية علمية من جهوتين أو أكثر. كما هي الحال بالنسبة إلى الكيمياء الحيوية والبيولوجيا الجزيئية.

المعرفة، هذا التفاعل الذي يمثل إحدى خصائص «العقل العلمي الجديد - الجديد» الذي بشره م. سير كجاويز وتجديد العقل العلمي الجديد الجاشلازي. إن العقل السوي ينصف كذلك بالتفاعل بين المواضيع، كما يعتبر الجسم الصلب موضوعه الحقيقي وليس الموائل الانتشارية، كما ينصف بالتفاعل بين النوات العارضة في المدينة العلمية، فلم يعد العالم هو المكتشف والمخترع، بل الجماعة العالمة، أي أن الآلة العالمة وفكرة التراث تنفي وسط «النحن» والأنوات العارضة.

أما الإستيمولوجيا التي يتبناها م. سير فلسفي أوصافها وخصائصها من طبيعة العلم المعاصر إلا تحتفظ بإشكاليات الإستيمولوجيا التقليدية، لكنها ترمعها في العلم نفسه فتصبح مثل المطلق الذي ينظم العلوم وينظم ذاته، فكل جهودية علمية تصبح إستيمولوجيا لحالها الخاص، إذ تمارس نوعاً من علم العلم، أي تطبيق علم على آخر، كما تصبح هذه الجهودية إستيمولوجيا عامة لأنها تتفتح على باقي العلوم التي تتفاعل معها، أما فلسفة العلوم فتحاول الجمع بين هذه الخطابات العلمية حول الجهوديات. وأول انتقالنا إلى مجال تاريخ العلوم لوجدنا أن م. سير يحاول أن يستشف مجموع أنواع التاريخ للعلوم التي يسمح بها النص العلمي، إنه يستكشف مجموع الزمانيات الممكنة من هذا التسلسل حتى يرى أكثرها ملاءمة، ولكنها تجمع كل الزمانيات الممكنة من مترابطة مباشرة وغير مباشرة، أي تراجمية ليس لا مترابطة مباشرة وغير مباشرة، أي تراجمية، وإن كل ينضل النموذج الأخير لأنه يبعد عن وجهة العلم المعاصر أكثر من غيره.

١ - العلم والفلسفة:

يعتبر التلاقي المفهومي علم - الفلسفة - إستيمولوجيا في الفكر المعاصر خاصة الغربي أهم للمواضع التي تشغل ذهن الفلاسفة والعلماء على السواء، هذا دون أن ننس علاقة هذه المفاهيم بالتاريخ.

ويبدو الاهتمام بهذه الحالات المعرفية إلى عوامل ذاتية تخص هذه الحالات نفسها، وأخرى خارجية، ذلك أن العلم كظاهرة وتطبيق، كمنهج وتكنولوجيا قد فرض نفسه في الساحة الثقافية، ومن ثم فقد كون مجاله الخاص وسعى إلى إقامة ما عداه من المجالات المعرفية الأخرى، مرتكزا في عمله التهميشي هذا على تبريرات أهمها المساواة والدقة والتحقق والقبالية للتجريب كصفات يفتقر بها دون غيره، وإن كانت هذه الصفات في حقيقة الأمر قابلة للنقاش والتشكيك، بمعنى أنها نسبية.

وإذا كانت الفلسفة تمثل أحد مجالات المعرفة سواء في المعصور العابرة أو في المعصور الحاضر، فإنها مهددة بهذا التهميش وهذا الإنقصاء من الساحة العلمية انطلاقاً من أنها لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية الدقيقة والبعثة، وهذا يرجع حسب العلماء إلى طبيعة مواضيعها المجردة والميتافيزيقية، ومن ثم فقد نشأت شجارات ونزاعات بين مذاهب

واتجاهات علمانية من جهة، وفلسفية من جهة أخرى، يحاول كل واحد منها أن يبرز قدر الإمكان دوره وفعله في مجال المعرفة والتطور الإنساني. لكننا نلاحظ أن طبيعة التوجه الفكري لكل من هاتين النزعتين هو أن العلم لا يفت. عند تيمبل الفلسفة وحسب، بل إنه يلتمسها من مجال المعرفة الحق، إنه لا يعترف بالفلسفة، على حين أن هذه الأخيرة تعترف بالعلم وتلتزمه. وكل نظرياتها تسعى إلى توجيهه نحو الطريق الأفضل حتى يزداد عطاء. كما أنها تساعد على الخروج من أزماته. إن الفلسفة تسعى نحو إعطاء العلم دفعة حيوية كلما كان في حاجة إلى ذلك. إنها تعدد الطرق أمامه كلما سد طريقه الخاطئ. باختصار إن الفلسفة تريد أن تضع للعلم الأسس والأهداف الأسس الثابتة والأهداف الإنسانية.

من خلال هذا التفاعل بين العلم والفلسفة نشأت الإستيمولوجيا كحديث، وكخطاب حول العلم، حول مبادئ وأسس ونتائج العلم. لكن هذا الفرع المعرفي لم يفت عند هذا الحد بل بدأ يسمى نحو تقليد ولتمس صفات موضوعه، أي العلم، ومن ثم الانصاف بصفاته.

إن الإستيمولوجيا تسير نحو العلمية. وعلى الرغم مما يطرحه هذا التطور الإستيمولوجي من إشكالات وصعوبات، فإنه يرقى مع ذلك رغبة فلسفية وعلمية. إنه تعاون بين الفيلسوف والعالم على وضع القططرة بين جزيرتهما، إنهما يسميان وراء إيجاد لغة مشتركة تجعلهما يتحاطبان بسهولة.

إذا كان العلم كسقى من الأفكار المنطقية والمنهجية الشخصية قد نشأ انطلاقاً من الملاحظة والتجريب والتكرار والتعدي والتأني الشخصية (وإذا كتب الفيلسوف قد نشأت انطلاقاً من التأمل في كل ما يحيط بالإنسان، وكل ما يواجه العقل الإنساني من مواضيع إدراكية، سواء كانت طبيعة إنسانية أو علمية، فإن الإستيمولوجيا قد نشأت انطلاقاً من الشجار الذي شبت ماره بين هذين الحقلين المعرفيين. وهي أشاء دفاع كل من الفلسفة والعلم عن هويتهما المعرفية والعلمية. وبالتالي مقدرتهما التوجيهية في حياة الإنسان وفكره.

إن الإستيمولوجيا إذن هي نتيجة للعلاقة المنعكسة بين العلم والفلسفة. لكننا نلاحظ أن هذه الإستيمولوجيا قد تفرعت حسب المذاهب والاتجاهات. فأصبحت هنالك إستيمولوجيا علمانية وأخرى نقدية وثالثة وضعية ورابعة مادية تاريخية، وخامسة علمانية إلى غيرها من الإستيمولوجيات التي تدعي العلمية والنظرة المسالمة لشكالات العلم. لكننا مع ذلك يمكن أن نقسم الإستيمولوجيات إلى محورين: الأول داخلي *Internalis* والأخر خارجي *Externalis* 1985. ويتسم الأول بكونه منهجياً من داخل العلم، على حين أن الثاني ينظر إلى العلم من خارجه، وهكذا أصبحنا نترقب الحديث عن إستيمولوجيا للإستيمولوجيا.

ولا ننسى هنا أن نشير إلى وجود إستيمولوجيات جهوية وأخرى عامة وشاملة أو على الأقل ضمني نحو ذلك. بالإضافة إلى اختلاف الإستيمولوجيا الأنجلوساكسونية والتي يمثليها لوماس كوهن Tkuhn وكارل بوبر K-Popper وغيرها من الإستيمولوجيات اللاتينية وبخاصة الفرنسية

التي يمثلها كل من جاستون باشلار G.Bachelard وجورج كونجيهلم G.Congulhem وم. فوكو M.Foucault وم. سير M.Serre وغيرهم.

إن الحديث عن العلم وبالتالي عن الإستيمولوجيا في الفلسفة المعاصرة أصبح موضوعاً وضرورياً، موضوعاً لأنه يوجد كبحث مركزي عند جل الفلاسفة المعاصرين، وضرورياً لأنه يبرز ارتباط الفيلسوف بالعلم كعمل للسلطة المعرفية في الفضاء المعرفي المعاصر.

سنحاول في هذا المجال الافتتاحي على مساجلة علاقة العلم بالفلسفة والاكتشاف طبيعة هذه العلاقة، لكن حديثاً أن يكون عاماً، بل إنه سيحدد في أغلبه عند نظرية ميشيل سير لهذه العلاقة التي نرى أنها مرتبطة بمشكل الجوهريات العلمية وتصنيف العلوم وبالتالي بفكرة الموسوعة أو الأنسيكلوبيديا ومفهوم الحديث عن الإستيمولوجيا، وإن كانت وثيقة الصلة بالفلسفة والعلم إلى ما بعد.

إن حديثاً عن علاقة العلم بالفلسفة يأتي انطلاقاً من النظر إلى العلاقة الاستقلالية⁽¹⁾ بينهما، أو الدور التوجيهي لكل منهما، وهكذا فإن هذه العلاقة تطرح مجموعة من الأسئلة كالتالي:

هل يستفيد العلم من الفلسفة؟ هل تستفيد الفلسفة من العلم؟ هل يمكن أن نتحدث عن استيعاب زمنية أو منطقية لدى كل منهما؟ ما هو دور عقل الفلسفة في العلم؟

إن م. سير يحاول أن يبين من هذه الأسئلة أن الأخرى أن يحدد هذه العلاقة بين العلم والفلسفة انطلاقاً من فعل الاستيعاب والتوجيه والدمج والتوفيق الإنتاج والانطلاق. لذلك نرى من اللازم في هذا المجال أن نوضح وجهة نظره فيما يتعلق بمصير العلم La genèse de la science والجوهريات العلمية ثم رأيه في تصنيف العلوم، ومن ثم نتناول مباشرة إلى مشروع الأنسيكلوبيديا عنده.

١-١- الفلسفة كمصدر للعلم

سنحاول في هذا المجال أن نبرز دور الفلسفة ليس فقط في تطور العلم وتقدمه، ولكن أيضاً في نشأته وبداياته، دون أن نحدد بالضبط زمن هذا النشوء، ومكانه.

إن العلم خاصة الرياضيات في نظر م. سير ينصف بمجموعة من الأوصاف التي نخصه، إذ تمكّن هي غالب الأحيان إلى جميع مبادئه وفروعه، أهم هذه الأوصاف التجريد Abstrac، الصرامة Rigueur، الدقة Exactitude، وأخيراً العمومية Universalité، والمصونة Formalisation⁽²⁾. من ثم فإن المحاورات الأفلاطونية في نظر م. سير كانت تسعى نحو التجريد... هذا السعي الذي يمثل محاولة لإزاحة عنصر دخيل، عنصر مشوش يفسده

(١) عند أن الفلسفة المعاصرة من الفلسفة والتساؤل حول نوع العلاقة بينهما يصبح نفسه وإنتاج هذا النوع الإستيمولوجيا التي هي بحدوث استقلال واستقلالية مبدئية بين الفلسفة والعلم خاصة على مستوى التوجيه والتأليف، وهو ما يشكل عليه ومسير علمي الاستيعاب والتفكير.

(٢) وبالتالي يعتبر الأصعب أن توجد الآخر فينبغي لها أن تكون: (١) عقل هذا المصطلح في اللغات والفكرات والفكرات على عبارة الكبير بالرموز على عبارة اللغة الطبيعية، ولذا يدعى الرتبة كذلك. (٢) فوكو - أي اتصال الرتبة في السياسة. (٣) ولذا يدعى الرتبة الفكرية بالسلطة العقل المعاني، خاصة في الاستدلالات الفلسفية، مثلاً هي الأساليب المعرفية Dialectic Formale.

م. سيرر بالثالث المرفوع *le tiers-eches* أو الشيطان *le diable* أو الضجيج *le bruit* . إن هذا العنصر المشوش يعمل التواصل.

ونشير إلى أن لنهج التوليدي لدى افلاطون يشترك المحاور في مهمة الولادة أو التوليد، إتقنا بمسعيان معاً إلى نصف الضباب، ولعن الشيطان، وطرد الرجل الثالث- إن هذين التحوارين ليسا متعارضين، وإلا لاحتما للعنصر الدخيل شرط أساسي لفهم تشكل المجرى لتجاذق التواصل في الوقت نفسه.

يعرف م سيرر الصورة بأنها المرور من نمط التفكير للموس إلى شكل أو أشكال مجرّدة، إنها إزاحة الضجيج الذي يتجلى في نظره. في الاختبارية، فالكلم يظهر وتتجدد معالته عندما يتحسس من الصورة أو من الشكل *la Forme* ما هو اختياري *Empirique*، ومن ثم نعلو بالاستدلال على المادية أي نصل إلى العلم *Universel* في ذاته *en soi* . وبالنسبة إلينا *Pour nous* ومن هنا التطلع فإن الرياضيات على العموم مائة هي ذاتها، وبالنسبة إلينا، نظر لأنها أكثر العلوم صورة وتجريداً، فالنهج الجدلي للحوار كمنهج للتجريد يأخذ مناهجه من التحويلات نفسها التي يأخذ منها النهج الرياضي، إذ إن هذا الأخير يعتبر أيضاً جدلياً، بمعنى أن كلا المنهجين يستقي فعله من مجال واحد، ويتم بحركة واحدة ويهدف إلى هدف واحد، إن مجالهما هو الأسطورة، وحركتهما هي الجدال. أما هدفهما فهو إزاحة الضجيج كعنصر يشوش على التواصل ويكثر عطاء التجزؤ. فلاحظ أن م. سيرر يحاول أن يشارك بين صفات الصورة والعمومية والتجريد في الرياضيات كأنها عمل واحد يسير نحو عملية معالج معرفي معين هو الرياضيات في نظره. ويبرز هنا اعتراض يتلخص في السؤال التالي: ألا يمكن أن يكون حديث م. سيرر عن انبثاق العلم من الحوار الأفلاطوني، ومن الجدال على العموم، مقتصرًا على علم الرياضيات فقط؟ بمعنى آخر ألا يمكن أن يكون هناك مصدر آخر لباقي العلوم؟ نضيف منذ الأول وبحزم، أن هذا غير وارد عند م. سيرر وأن السبب في اقتضاره على الرياضيات يعود إلى طبيعة منهجه الذي يأخذ النملاز ويجعلها، فالتجاوز إلى إعطاء المثال بالرياضيات ليس سوى نموذج للتحليل.

نعود للنقطة إن طرد الضجيج الذي هو الاختبارية هو في الوقت نفسه طرد للاختلاف والتمددية، إنه باختصار أولاً حركة نحو التبريض *Mathématisation* الذي يجعل من اللازم إقصاء الاختبارية ميدانها لأنها تمثل أولاً: رجلاً ثالثاً: *Troisième homme* وأول ضجيج وشيطان.

يتلخص م. سيرر إلى أن الوجود التاريخي للرياضيات هي الفلسفة الأفلاطونية يبرز وجود وتعايش المعرفة التجريدية مع مشكل نجاح الحوار، بمعنى أن بروز التجريد مرتبط بتجاح الحوار، ومن ثم فإن نشأة الرياضيات كعلم وبخاصة كمنهج يتوقف على وجود صفات التجريد

تاريخ فلسفة العلوم من اليونانية إلى

والصورنة، إذن فمادامت عملية الرياضيات تتوقف على وجود صفات مثل التجريد والصورنة - وما دامت هذه الصفات ناتجة عن حركة الحوار والجدال، فإن الرياضيات ونشأتها قد ارتبطت بالحوار الأفلاطوني، إذا لم نقل إنها نشأت من داخل هذا الحوار. ويؤكد قولنا هذا أن م. سير يشير في آخر مقالته «الحوار الأفلاطوني والمصدر التصاعطي النواتي للتجريد - قائلًا: «ممكننا إذن تصنيف مرة أخرى، إن المعجزة الإغريقية، المتعلقة بالرياضيات، يجب أن تولد في الزمان نفسه - الزمان التاريخي، الزمان المنطقي والزمان الفكري - مع فلسفة الحوار ومن خلال الحوار»¹¹.

لا بأس هنا من الوقوف على هذه الفكرة المحورية في تاريخ العلوم، تلك المتعلقة بالمعجزة اليونانية فيما يخص العلم، فنتساءل هل يعني هذا أن مصدر ينكر أي وجود للعلم أو لأشياء العلوم (Quasi-science) كما يسميها هو نفسه في هي الحضارات السابقة على الحضارة اليونانية؟ بمعنى أكثر وضوحا ألم يخلق العلم إلا مع الفكر اليوناني وخاصة الفلسفي منه؟ أم أن مصدر يعطي دلالة جديدة لفهوم المعجزة إن هذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان مصدر يعقل الاستمرارية للقرعة الغربية المتصنية التي ترى أن القرب هو مركز الحضارات والأجناس، وأنه بذلك أب العلوم والفنون، ليس له سابق وهو الوارث، أم أنه يريد أن يبين فقط السبب في القول بأن الإغريق قد حطفوا معجزة فيها يحسن العلوم ويجاسية الرياضياتة فريد أن يشير في هذا الصدد إلى أن هنالك كثيرا من الفلاسفة الغربيين سواء القدماء أو المعاصرون أمثال إميل برتراند E. Bréhier واريستو E. Rassin وغيرهما ممن يشعرون بالمعجزة الإغريقية في صفتها المخارقة في حين أن ما يشير الاستغراب هو أن هؤلاء المفكرين يعدون معجزة الإسلام وغيرها من المعجزات اللاهوتية شيئا لا يتطابق منطق العقل، في حين أن معجزة الإغريق تكتسب منطقيتها انطلاقا من انتمائها إلى الجنس الغربي.

أما بالنسبة إلى م. سير فإن المعجزة الإغريقية لا تأخذ لديه طابع الخارق للطبيعة الإنسانية، بل إنها - كما يصفها - معجزة جد عادية بالنسبة إلى الرياضيات، إنها لا تتعدى التعرف على كتابة رمزية داخل شكل ما، والتعرف على معنى أو أكثر داخل رمز ما وبالتالي معرفة كيفية ترجمتها إلى تعبير خطي وصفي أو بياني وتواصلي، بحيث تكون التفاهات والكتابات في علاقة دقيقة. وإذا تم ذلك فيقوم اختراع تواصل بين نزعة تخطيطية رمزية وأخرى خصائصية تحليلية.

إن المعجزة الإغريقية لم تعد تبرز أصل الهندسة والرياضيات ومصدرهما، لكنها تعقل فقط نقطة الانطلاق، بالنسبة إلى تاريخ نوع من الرياضيات، إنها بمعنى ما تمنح تاريخية العلم. وهي هذا يقول سير: «بعد هذا القول، لنعد إلى هذه المعجزة الإغريقية، التي لم تعد بالفعل سوى كلام انطقت من زبان Rassin هي لحظة حيور ... إن الأشكال الهندسية (المربع، المثلث، الدائرة،

والحسب مربع الوجوه (Ternados) التي تعرف منذ الآن أن الكمال في الفيزياء ليس شرطاً ضرورياً لتاريخيتها الرياضية (Sa mathematicos). إن هذه الإشكالية كانت مبرهنة ومطلقة قبل طائيس THALES بكثير، كما تشهد على ذلك وفرة الفنون الخزفية والتكنولوجيا صناعة الخزف. صناعة السلال، والدزني، والتقل والهناء، المتعلقة بالحضارات السابفة من مصر إلى السومريين... ولكن ما هو يقيني بالنسبة إلينا هو أن الإغريق قد بدأوا في الحديث حولها (أي الأشكال)، يأخذونها كمواضيع لخطاباتهم⁽⁷⁾.

أصبح واضحاً أن م سير يفت عند أحد اعتبار المعجزة الإغريقية نقطة الانطلاق وهداية لنوع أو جبهة علمية هي خاصة بالهندسة، وأن فضل الإغريق يتجلى في كونهم أوجدوا خطاباً حول مواضيع جامدة ومكثية، والتي يتم إحصائها أو توصفها عبر الفس، إنهم بلغوا م سير اخترعوا للوجس (Logos) أي مثلاً خاصاً بتحليلاتهم. وانتقلوا من التخطيطية المكثية إلى لغة تبرز جزءاً من معناها، إن ما يزكي قولنا هذا هو أن م. سير يرى أن الأصل الحقيقي للرياضيات لا يوجد في البداية التاريخية للرياضيات، أي في نشأتها الأولى، بل إن مصدرها يمثل أفتها البعيد، بمعنى أن الرياضيات تسير نحو تحقيق أمها ومبناها. هذا الأصل الذي يفتزل في العمارة والدفعة والضرورة والقرونة والعمومية الطقفة. ومن ثم فإن محاولة الرياضيات تحقيق هذه الصفات هي مسيرها بطني أكيدة نحو أصلها، ويكون بذلك تاريخ الرياضيات هو تاريخ المعبراة في الخط نسبة⁽⁸⁾.

نحمل القول بأن المعجزة الإغريقية هي معجزة تاريخ العلوم، من دون أن يكون للفلسفة الهندسويين أي وهي بها التهم إلا الوحي الأسطوري. ولكنني بهذا الحديث عن المعجزة الإغريقية كمشكل يتجلى ببداية العلم مع الإشارة إلى أننا سنعود إلى هذه النقطة في مسار حديثنا عن تاريخ العلوم.

لقد حدثنا منذ البداية أن علاقة الفلسفة بالعلم هي علاقة استقلالية وتوجيهية. ولهذا نستنتج الآن إلى تحديد وظيفة وسجال كل منهما، وأن يتأتى لنا ذلك إلا انطلاقاً من التنازل الذي يبرزه كلا المجالين المعرفيين. إن ميشيل سير يعرف العلم بأنه فعل اجتماعي شامل للمدينة الإنسانية. وعلى الرغم من أن لفظ العلم وارد في التعريف بصيغة المفرد، فإن م سير لا يعتقد وجود وحدة علمية، إذ إنه يهاجم هذه الوحدة ويدعو إلى التعددية والتجزؤ. إن لم نقل أن التعدد Multiple ما يمثل موضوع فلسفة التاريخ لديه. كما يؤكد ذلك في مقدمة كتابه «الأصل» Genèse. بمعنى أوضح، أن م سير يؤمن بوجود الجبهويات العلمية، ليس فقط بين العلوم المختلفة، بل كذلك داخل الميدان الواحد، كالرياضيات مثلاً، كما يؤمن بوجود علاقات منهجية ومنهجية بين هذه الجبهويات العلمية، وبالتالي وجود ما يسميه هو بالفضل Transfert بينها. لكن ما موضوع العلم يجب م. سير إنه بكل بساطة وبكل خلاصية موضوع خارج حقل

العلاقات، لا شبه = موضوع *pro-subject* وما قبل موضوع *pre-object* - إنه ليس بهذا ولا رهانا (*empire*) ولا بضاعة، ولهذا يمكن أن نشغل من أين يجب أن نطلق ما نسمى بالمعرفة الموضوعية. هذه المعرفة التي يجب أن تطلق في نظره من شيء مثالي وباشي، إذ يقول: «لأنه لم يكن أبداً هناك إنه للثقل *ponderable* فقد أصبح الثقل موضوعاً لم يكن بهم - سنرى في التراخيدي أن في المكان الخالص لعلاقتنا ما يمثل الموضوع ... إن موضوع العلم هو عكس ذلك (أي العلاقات) محط من هذه الواضوح»¹⁴. إن هذه العلاقات التي أصبحت تمثل موضوع المعرفة العلمية هي علاقات قائمة بين الواضوح، إنها التفاعل لتبادل، والتواصل الحاصل بينها، بمعنى أن العالم يحاول فهم أن يمثل هذا التفاعل والتواصل الذي يتم بين الواضوح، مع الإشارة إلى أن الموضوع الحقيقي والجديد العلم المعاصر في نظره م - سير هو الجسم الصلب *Solide* عكس، ومن ثم فإن العلم أصبح نتاج تفاعل بين الموضوع والموضوع، لا بين الذات والموضوع والعكس، كما أن مشكل العلم أصبح هو مسألة التفاعل الذاتي «للمشيطان» والذي هو العالم نفسه كموضوع العلم، وتفاعل متى يكون العلم ممكناً؟ إن الجواب عن هذا السؤال يستوجب الحديث عن مفاهيم التحويل *Transfert* والعلاقة والتفاعل *Interference* كسمات أساسية للعلاقات القائمة بين **الجيويات العلمية المختلطة**، ويمكن أن نختمها في فعلي التصدير والاستيراد للمفاهيم والتأليف هذه العلاقات وخواصها هي ما يسمونها م - سير بلتكن للتصلي بمجال العلم، ومن ثم فإن كل مجال علمي قبل حوزة حيوية من هذا المكان، إن هذا المكان التمثالي *Transcendental* هو ما يمثل شرط إمكان العلم على العموم، لأنه يشير ويسمح له في أن واحد بالانتفاع والتعدد وبالتالي بحرية الصيرورة.

إن العلم له خطابه الخاص بل لغة خاصة، إنه بالصبغ سواء في ذاته أو بالنسبة إلينا مجموعة من التواميس، أي أنه إنسيكلوبديا تقوم داخلها شبكة من العلاقات والتفاعلات بين المفاهيم والمصطلحات، بين التأليف والواضوح، ومن ثم فإن الاختراع أو الاكتشاف ليس إنتاجاً، لكنه مجرد ترجمة، أي ترجمة لنتائج مجموع تفاعلات بين الواضوح - ترجمة للسمات التي تتربطها التحرية على الواضوح، وهذا يحضرنا مفهوم جديد لدى م - سير وهو *Morphé* - الذي يعني عنده كل ما هو مكتوب على موضوع العلم، مع الإشارة إلى إمكان وجود مجموعة من المورفييات *Morphes* في موضوع واحد، وتتمم كونها مستقلة وقابلة للاختلاف بمعنى أن الموضوع يحتفظ بها كسمات طبعت عليه في مسار علاقته مع باقي الواضوح ومع الثوات المارفة، ولكنها تستغل منه عندما تدخل في عمليتي التصدير والاستيراد، ثم التطبيق والإيصال، أي أن المورفييات قابلة لأن تستورد وتصدر من مجال إلى آخر ومن موضوع إلى آخر. إن العلم يصبح في هذا الإطار دراسة مورفولوجية، أو لنقل إنه مورفولوجيا، يقول م - سير في ذلك: «ومن ثم فإن كل علم هو مورفولوجيا من الرياضيات إلى التاريخ»¹⁵.

ذلك أن العلم عندما يصل إلى درجة من التوضيح يقوم بتصنيف لقولات يختلف بعضها عن بعض. ولكن توجد داخلها مورفيمات متماثلة. ومن ثم توجد مورفولوجيا للأشكال والتفويطات. ونشهر إلى أن المورفولوجيا لها النض النحوي في هذا المجال. باختصار إن العلم هو دراسة المورفيم أي أنه مورفولوجيا. يتجلى عمله في محاولة عزل مورفيم أو أكثر من نموذج معين حتى يتمكن من دراستها على حدة. مع الإشارة إلى أن النموذج قد يحتوي عددا كبيرا من المورفيمات المستقلة بعضها عن البعض.

إذا كانت المورفيمات هي ما يكتب على الصفحة البيضاء أو الموضوع. فكيف نُقِيتُة إلى الجواب عن هذا السؤال في نظر م. سير بعدد محال العلم على التعميم باعتباره مورفولوجيا ودراسة الكينيات والتطبيقات. للأجسام والتواصلات.

بقي أن نتعامل عن سمات العلم للمسمى بالناضج أو الحق؟ نجيب بأنه ذلك المجال المعرفي الذي تمكن من بناء حدوده المعرفية، وبناء جبهته العلمية. وبالتالي انبثقت من داخله إيمثولوجيته الاتمكاسية الداخلية. أي أنه كون إيمثولوجيا خاصة بمجاله المعرفي ومن ثم نظريته حول نفسه. إن العلم الناضج هو الذي يحقق خصوصيته داخل هذا الحشد الكبير من المعارف. وهذا الترخيم التناثر من الحيوييات. ويتكمن من تنظيم نفسه بنفسه. وتقعيد نفسه بنفسه. يقول م. سير «من جوهري ما هي علم واصل إلى النضج؟ إنه علم يتضمن التنظيم الذاتي لجباله الخاص. ومن ثم إيمثولوجيته الأساسية وفكرته حول نفسه. معبرا عنها بلغته حسب الوصف والأساس والخاصة».

نعود إلى مشكل موضوع العلم فنقول إنه ما إن يصبح موضوع ما رهانا. أو يصبح فنشيا أو صناعة إلا ويتراكم مواضع المعرفة العلمية أو الموضوعية. ومن ثم فإن العلم قد شكل مجتمعا مختلفا. مجتمعا مقابرا كلية ولكن متى وأين؟ يجيب م. سير أنه على تغير علم بذلك. وهذا ما يريدهنا بقينا بأن م. سير لا يؤمن بنكوة معجزة الإلهيق.

لنبرز ملاحظة مهمة من خلال هذا التعريف لموضوع العلم وتعلق بتحديد م. سير لهذا الموضوع انطلاقا مما هو ليس بموضوع العلم. ولعلنا هنا بحاجة إلى تأكيد أن الشيء إثبات. إذ ينفي ما ليس علما. أما لو انتقلنا إلى تحديد مهمة الفيلسوف بالإناني إبراز علاقته بالعلم. فإننا نجد أن م. سير ينفي صفة الحكم عن الفيلسوف. إنه ليس حاكما أو قاضيا. ولو افترضنا أنه كذلك أو أنه نافذ. فلن ينتج أبدا. إنه بذلك (سيقتل) فقط. سيعمل على «موت المعرفة العلمية». وبذلك فالفيلسوف العلماني في نظره يسير بالعلم نحو الموت لأنه يحكم ومن ثم يلحق م. سير إلى نصيح الفيلسوف بالعيش خارج إشكالية التصنيف والموسوعية إذا أراد أن يفكر وينتج. ذلك أن التصنيف والموسوعية هما نوع من وضع الحدود العلم باللاتكاز على معيارية ما. أي على مرجعية معينة. وهذه الأفكار - أي

تحديد الفوارق بين الهويات العلمية والمرجعية والتصنيف - تحالف بإطلاق فلسفة م. سير أن التصنيف هو سلب باعتباره تحديدا لهويات معينة. والتحديد - كما سبق القول - سلب. ومن ثم فإن حقلها هو كلها سلب. إنه لا يقدر ولا يعرف قول «نعم» إلا من خلال بقي مزيج هو الاحتمال والدحض. فرضية ونقد. إنه مكرس كلها العمل النقي. وهذا هو السبب في كون العقلانية والعقلانية سلبين باعتبارهم يتصفون محالات ويتروكون أخرى. بمعنى آخر: إنهم يعملون على تمهيد مجال ما عندما يعجزون أو يفضلون محالا آخر. هذا يعكس الفلسفة التي يترجمها. والتي هي فلسفة القوضى والتبعثر Chaos والتعددية كمفاهيم مفتوحة وإيجابية.

ونورد في هذا السند قول لوشيل سير يحدد فيها وظيفة الفلسفة وعلاقتها بالعلم. إذ يقول: «إن الفلسفة ليس لها الواجب لأن تفكر فيما تفكر فيه العلوم. وبالطريقة نفسها التي تفكر فيها، إن بإمكانها أن تعمل ذلك باعتبار. ولكن عليها أن تعلم بوضوح أنها بذلك عهد وتقليد متطفلة ونافذة. هناك من يفضل هذا وهناك من يرفض ذلك... إن الفلسفة ليس من واجبهما الأمثاري أن تشرق من العلم. يمكنها أن تكون كذلك حسب اختيارها. ولكن يجب أن تعلم بوضوح أنها إذن: جامعة مؤرخة. متطفلة هي مؤسسها الخاصة. هناك من يفضل هذه القيمة التاريخية وهناك من يرحب بها».

هكذا يرى أن م. سير يؤكد على ضرورة علاقة الفلسفة بالعلم. إذ هي الحالة العكسية لن تكون سوى فلسفة جاهلة وتاريخية، لكنه يحدد فصل موضوع الفلسفة عن موضوع العلم حتى لا تكون الأولى متطفلة ونافذة عن الثاني. ومن ثم تحدث لوشيل أنه، إن م. سير يؤكد بهذا على استقلالية الفلسفة عن العلم من حيث الموضوع دون التخلي عن علاقة الاستفادة والنقل. إذن ليس هناك فلسفة من دون علوم. وليس هناك فلسفة داخل العلوم. إن الفلسفة تفكر مع العلوم ولكن خارجها. إن الفلسفة تفكر فيما لم تفكر فيه العلوم أو فيما تسميته العلوم. أو فيما لم تقدر على التفكير فيه. أو همسه. أو فيما منعت التفكير فيه. أو فيما لم تفكر فيه العلوم بعد. وأخيرا فيما غطته وأحفته العلوم.

إن الفلسفة تحتفظ بالتفكير في العلوم في أثناء إجراءاتها باعتبار أنها لا تقدر أن تتوافق فيما بينها. على أن هذا التفكير هو خبرها الأكثر قيمة. إن الفلسفة لم تعد مهمتها التأمل في الجوهر والمعية ولا بناء الأنساق الفلسفية التامية انطلاقا من الارتكاز على نقطة ثابتة أو مرجعية. على الفلسفة أن تحقق ثورة فكرية 100% على فكرة المرجعية في المعرفة على العموم وهي العلم خاصة. إن عليها أن تبدأ فعلها، انطلاقا من التعددية. ومن نسبة المرجعيات الممكنة. ومن الخاصة الصارمة أو الاعتباطية لكوناتها. باعتصار على الفلسفة أن تبني تفكرا لا مركزا decentered ومن دون مرجعية. وأن تتساءل حول التحويل والنقل. مع العلم أن هذه

للتفكير الأخيرة خاصة بالشبكة التواصلية الخاصة في مجال المعرفة العلمية. مما يزيد بثبتنا بضرورة العلاقة بين الفلسفة والعلم عند م. سير.

إن هذا التجديد المبرر الفلسفة بجعلها تنزل إلى العلم حيث تصبح الإستمولوجيا خطأً حول العلم من داخل العلم. يقول م. سير : «إن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تنزل- إلى العلم حيث تنظرها. كما رأينا. الإستمولوجيا»¹⁴. إن تنزل الفلسفة إلى العلم يحدث للقائما بضمومته هو الإستمولوجيا التي تكون خارج الفلسفة ومن دونها. ودخل العلم ومنه. لكن أيتي هذا أن الفلسفة لا توجد داخل العلم إن هذا غير صحيح. إذ يؤكد م. سير أن كل جهوية علمية تمتلك أو بالأحرى هي فلسفة تمكن على صيرورتها الخاصة وعلى فعلها الخاص. ثم على العلم عموماً. وبالتالي على العلم كما هو.

إن كل مجال علمي في تصفيته الخاصة يدور نوعاً مستقلاً من الحقيقة. ومن ثم فإن له فلسفة لعلاقات هذه الحقيقة بالنسق، ويدعو أن دعوة م. سير لتجديد أو تغيير وظيفة الفلسفة تأتي من نظريته إلى مشعبها أو توقفها عن ممارسة دورها الطائفي في العصر الحاضر. إذ لاحظ أنها أصبحت متاخرة عن التركيب المعرفي. إنها لم تجد عالمها وموضوعها. إن هذا هو بيت القصيد في أزمة العقل الغربي. وهذا هو السؤال الأول. عن هذه الأزمة أعني أن الفلسفة مستوية عن هذا العالم الذي يمشيه بكل ما يشمله من ظواهر ومكونات. يقول م. سير في هذا : «لأنها لم تجد تمكن من رؤية عقل علمي ما إلا كفلسفة البريق. فإن هذا يؤدي بالبداهة إلى أنه لا يوجد. على الأقل في اللحظة الراهنة. فلسفة تجعل من هذا البريق الرايا المتعددة لتأمل وحيد. وأنه لا يوجد. على الأقل في اللحظة الراهنة. فلسفة لهذا العالم من أجل عالمنا. مما يتأدي إلى أننا نسكن أسوأ من المصور الأولى. عالمنا غير ممكن. ومن ثم فإن الفلسفة تعجز من مهمتها»¹⁵. من هنا تظهر المهمة الجديدة للفيلسوف في نظر م. سير. «أن تكون فلوستوفال هو معرفة تقنين هذه الحرية كقدرة على التحرر من القواعد»¹⁶. بمعنى أن مهمة الفيلسوف هي تحرير العلم من التواعد والقوانين المفروضة عليه. والطريق الموصولة له. إن الفيلسوف عندما يمارس الحرية فإنه يقوم بواجباته العادية. وبالتالي يتمكن من تحرير العلم من ضغوط المؤسسات الاجتماعية. هذه المؤسسات التي تقتل قوة الإبداع والاكتشافات العلمية. وتتمثل المؤسسات الشهيرة للعلم في الجامعة والبيروقراطية. والسياسية. إنها تعمل على توجيه العلم إلى طرق لا يرسما لنفسه. مما يجعل م. سير يتخوف من نتيجة هذا التوجيه. «فل سأعيش كثيراً لأرى العلم. أملي الأخير. يصبح ذليلاً»¹⁷. إنه يتخوف من الحصار والتوقيف. من الاستغلال البشع الذي تمارسه المؤسسات على العلم. والذي يؤدي في غالب الأحيان إلى أهداف لا إنسانية.

إن هذه الرقابة لا تفرد بها المؤسسات الاجتماعية بل تعداها إلى العلم نفسه الذي يعارض رقابة مفهومية واجتماعية في آن واحد، والتي تحدد المجري المعرفي على العموم. كما سبق أن رأينا بصدد التكميش. إن التوافق الاجتماعي هو موضوع هذه المراقبات.

إذا كان قد أتى على العلم زمن تمكن فيه من تحرير الإنسانية من العبودية والظلام، وتلاه زمن أصبح فيه العلم خطايا صادقا، فقد جاء الوقت الذي يصبح فيه العلم مكبلا بعبودية الجماعات التي لا تبحث سوى عن البقاء في وجود الجماعة، إن الفكر لا يمكنه أن يعيش وينمو إلا حرا في علاقته مع هذه الضغوط، ولكن المقاسد هي أن الضغوط أتية من الفكر نفسه (البدعة - الصرامة - التدقيق... إلخ) ومن هنا تأتي حريتنا الصفيرو، أي حرية الفيلسوف، بمعنى أن تفكر مع الفكر العلمي ولكن بخصوصية خارجيه، أن تعرف كيف تتحرر من الضوابط الخائفة لكن مع تلقين هذه الحرية عن وعي ومعرفته، بهذا يكون الفيلسوف هو مالك الحرية وواعيها لغيره، إنه الأمل الوحيد في تحرير العلم.

يقول م. سير: «إن العقل المشرع ليس أمامه سوى قلب إبرة لكي يمر، إنها حرية مبروجة بالصرامة»³³.

نستخلص إذن أن وظيفة العلم في نظر م. سير هي التفكير وإنتاج خطاب حول الثابت اللامتناهي والواحد، وحول التوحد المطلق وبينهم يتوسط بالصرامة والبدعة، أما وظيفة الفلسفة فهي محاولة تحرير العلم من سجنه التوسعاتي بتبنيها مساهم جديدة كالفوضى والتعدد واللاتظام، وحفظها الفكر لا مركز ومن دون مرجعية معينة.

أما فيما يتعلق بتحديد مجال كل منهما فقد تم ذلك انطلاقا من تحديد موضوعيهما بإجمال. إن المعرفة العلمية هي من جانب «الهو نفسه» *l'être* أو اللامتناهيات والثابت الواحد، أما الفيلسوف فلا يهتم بذلك، إلا أصبح عالما، إنه يناقش ما يسميه م. سير الآخر *L'Autre* نظرا لأننا نعرفه، أولا نتكهن من تحديد كل مجاله، هذا الآخر الذي يرفض العلم ولا يعرعه أولا يريد أن يعرفه. هذا الآخر الذي يسميه في مكان آخر اللاتظام أو الفوضى أو المصادفة. إنه اللامفكر فيه *L'irresponsable*، أو بالأحرى ما لا يقبل التفكير فيه. على حين أن العلم ينحصر في الـ هو نفسه، ويتعني زملة في وضع الحدود للآخر. فإن الفيلسوف يجمع في مجاله بين الـ هو نفسه والآخر، أي بين الفكر فيه موضوع العلم أو الـ هو نفسه وبين اللامفكر فيه - موضوع الفلسفة أو الآخر - هذا الجمع لم يتم في تاريخ الفلسفة إلا على يد أفلاطون.

تلاحظ إذن أن الفلسفة توجه العلم انطلاقا من أنها تحد له مسارات متعددة وافتتحت أمامه الإمكانيات والاحتمالات عندما يحد طريقه الوحيد الخطي، إنها توجد له الفرض النظري، الذي قوامه التعددية والفوضى واللاتظام في فلسفة م. سير. إنها تحدد له بالفعل الأهداف والمسارات وتسمى نحو تحريره من الضغوط التي تسيطر به نحو حقيقته وموته: هنا تتجلى إذن

العلاقة الاستقلالية والتوجيهية لعلاقة العلم بالفلسفة. الفلسفة توجه العلم وتحرره وتستغل في الوقت نفسه مفاهيمه ومنهجه. إنها تأخذ قيمتها من جميع الجانبين - من الرياضيات إلى التاريخ إلى العلوم الإنسانية. أما العلم فيتركز على تطبيقات الفلسفة ليعبرك توقعاته. ويحل أزماته. لكنه يوجهها بدوره انطلاقاً من ضرورته ونتائجه.

هكذا يتبين لنا أن كلمة أصل لا تعني عدم مسير المذبح بقدر ما تعني نقطة الانطلاق. وأن كلمة أسبقية لا تعني السبيل الزمني بل المنطقي. فالفلسفة مسبقها سابقة على العلم لأن مواضيعها موجودة قبل مواضيع العلم. فالأسطورة والحوار وجداً قبل الرياضيات باعتبارهما ركيزتي الفلسفة قديماً: «إن الفلسفة تبني هذا الفكر الجديد. وعلى الرغم من أنها ترجع إلى كل هذه الأنواع من الأفكار. فإنها تبني سابقة (ذات استبقية) Anticipative». وإنها مؤرخة نافذة بارازيت لا يمكنها أن تستيق إلا إذا تعاطت للتعديلات¹¹⁴. قد يبدو أننا أطلقنا الحديث فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالعلم. ولكن عثرنا في ذلك كون م. سير فيلسوفا قبل أن يكون عالماً. وهو فيلسوف للتاريخ قبل أن يكون مؤرخاً للعلوم. إننا يمكن أن نجعل نظريته الفلسفية هي الفاشة الجديدة كالمؤرخ أو التهميش والتفرد المفاجئة. ثم ضجيج جماعة غير منتظمة.

إنها فلسفة تدعو إلى التسليم والتعديلات الصحيح هي التحول الممكن والممكنات. فالفلسفة السبورية ترى أن التاريخ هو تاريخ الحضار والبراز. نلاحظ أن هذه الأنماط جديدة لأنها تصور أو تصوراتنا لما يريد أن يبلفه لنا م. سير. إنه يطالبنا من خلال الصور لا للمفاهيم. ذلك أن هذه الأخيرة هي بالنسبة إليه أحادية وقائمة لأنها من إنتاج العقلانية. في حين أن الفلسفة السبورية تدعو - كما سبقته الإشارة - إلى المتعدد والتعثر يقول:

«أنا أتكلم بالصور لا بالمفاهيم»¹¹⁵.

يرى م. سير أن الفلسفة قد غشيت النظر عن مثل هذه الأنماط. فعمشت الضجيج الذي ينغمس فيه العالم بأكمله. وتنت اللاتظام والتوضي والغضب العارم. في حين أنهم يتناول السمات المميزة للعالم. إذ إن الفلسفة ضحكت بهذه المفاهيم من أجل نزعة عقلانية. والعقل من طبيعته البحث عن النظام والوحدة. مضحها بالمتعدد كمفهوم يمثل أصل الطبيعة. إن التعدد هو الممكن والعكس صحيح. ومن ثم فإن الفلسفة الجديدة ل م. سير تقوم على الممكن والمتعدد. وعلى الفيلسوف أن يعتني بهما. يقول م. سير: «إن مهمة الفيلسوف هي المحافظة والعناية بالممكن. إن الفيلسوف هو راعي التعديلات. لم يمد إذن الحق مع الفيلسوف. إنه لا يحرس الوجود ولا الحقيقة. إن هناك كثيرين ممن يقومون بذلك كالمسياسي والمثالي. إن على الفيلسوف أن يترك الممكنات حرة»¹¹⁶.

أثر وعلاقة العلوم مع الحياة مع

إذن وكما سبق الذكر فالفلسفة لطبع القرش النظري والقاعدة التأسيسية للعلم، يتخلص هذا القرش عند م. سير في تركه للمكانات حرة طليقة. ومن ثم الاعتماد عن الواعدية والسيار المعنوي وبنيي التعدد والفوضى وبالتالي الانظام.

إن حضور الممكن والزمان لا يأتي إلا في الفلسفة حسب م. سير. والتكامل مؤسس في الممكن أي في التعدد. وما دامت العقلانية تيمش هذا التعدد وتتبنى الواحد والنظام فإنها تحمل موت العلم. إذن فالمعطيات هي موت العلم انطلاقاً من معارضتها على العلم والظهر والاضمحلال المؤسسي. على حين أن الفلسفة تعبر العلم عن هذا الظهر، ذلك أن الفيلسوف حسب م. سير يعيش للمرة الأولى افتراق الفلسفة عن الدولة. أي التفكير بعيداً عن المؤسسة.

إن الفيلسوف بذلك يستعدي العلم ليأتي بجانبه (بجانب المعرفة)، أي بجانب الاختراع وليس بجانب التوافق. إن حالة الاختراع هذه هي حالة لا تحديد الفكر. يقول م. سير في ذلك: «إن الفكر المشرع غير ثابت، إنه لا محدد. لقد فقد صفاته المميزة، إنه مجرد مقدرة طائفة. إن الاستعداد ليس خاصاً، إنه ليس أبداً خصوصية إنه إمكان الفعل على العموم»¹³⁴. يبدو أن م. سير يسعى نحو العودة إلى حالة اليأس والبراء الفكري. وذلك يتجاوز النظام والوضوح ليعود إلى حالة **التعدد** و**الممكن** الخالص. إنه يريد أن يصل إلى الحالة الفكرية التي تحلو من الموضوع للفكر هي أي **إن الحالة** التي تكون فيها الذات الفكرة مقدرة خاصة على التفكير.

تجدر الإشارة في هذا السند إلى أن م. سير يهدم فكرة التعددية لدى الوجوديين وخاصة المشيئين منهم المنهج الميسومينولوجي (الظاهراني)، ذلك أن السرعة الظاهرانية تنكر إمكان التفكير أو الشعور من دون موضوع. في حين يقول م. سير: «لقدما أفكر من دون موضوع ماذا أكون؟ إنني مقدرة على التفكير هي شيء ما، أنا أفكر إذن أنا لا محدد. أنا أفكر إذن أنا أي أحد، إن (أنا) ليست شخصاً، إنها ليست هوية. أنا أفكر إذن أنا غير موجود. أنا غير موجود، أنني مقدرة طائفة»¹³⁵.

إن ما سيجريهنا توسيعها أكثر لفكرة ميشيل سير هذه هو حديثنا عن التفاعل الدولي النظري عندما نستعرض محاور الفعل العلمي الجديد - الجديد. إذ إن الذات العارفة أو الذات الفكرة بالنسبة له هي النحن. كذات داخلية في لعبة التواصل بين المجالات المعرفية المختلفة والمواضيع بعضها ببعض.

باختصار إن م. سير يريد أن يقوم بعملية منسج لتراكبات التاريخية وإسكات الضمير ليصل إلى الحالة الأولى للفكر فوتمكن من الكشف عن فكر الاختراع. الفكر العلمي الخلاق. نستخلص في النهاية أن فلسفة م. سير سواء العلمية أو التاريخية تسير ضمن حقل الفلسفة المعاصرة ومعتكها كميثاق فوكو - وجيل دولوز Gilles Deleuze وغيرهما. هذه الفلسفة التي تدعو

إلى مراعاة الاختلاف، التعددية، اللانظام والأخر، والهمش والمركز واللامركزية. وفيه على الرغم من أن هذه الواضوح تأخذ شيئاً وأسماء مختلفة لدى كل مفكر. هذا بالإضافة إلى أن م. سير بنس الفكر المعلوماتي L'Informatique الذي يعنى عن دخول الغرب في حضارة جديدة.

١-٢: الجيوبان العلمية وتصنيف العلوم

كنت اضلل - كما هو معتاد - أن أفرد بين الحديث عن الجيوبان العلمية والحديث عن تصنيف العلوم. أو ما يسمى بنظام العلوم، لكنني وجدت أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين هاتين النقطتين عند م. سير، إذ إن هناك تبعية وتداخل بينهما كما سنرى ذلك.

١-٢-١ الجيوبان العلمية

تقسم بالجيوبان العلمية تلك الفروع العلمية الجزئية الناشئة والقديمة، التي تكسر المفهوم العام للعلم، أي أنها تهدم فكرة «العلم» (بالمصنف) كما كان يراء الفلاسفة والعلماء الكلاسيكيون. إن اعتقاد هؤلاء بوجود العلم يعود إلى كون الذات المعرفة واحدة، ومن ثم فإن المعرفة تكون واحدة داخل هذه الذات. لذلك ترى ديكرات يقول: «إن كل للعلوم ليست شيئاً آخر غير الحكمة الإنسانية، التي نقل دائماً واحدة دائماً هي نفسها، مهما كانت الواضوح التي تطبق عليها والتي تتلقى تفهوماً من هذه الواضوح» (كثير جداً يشاهد عبود الشمس من نوع الأشياء التي يضيئها) (١٤).

إن تعددية العلوم أظهرت نهايت هذه الدعوى فكان لبيترز G.W. Lebrun آخر معقل للعلم العام Science Universelle، إذ هذه التعددية هي التي دفعت باوجست كوت A. Comte إلى وضع لترتيب لجيوبان علمية كبيرة وأساسية تتلخص في ستة علوم تبدأ بالرياضيات وتنتهي إلى السوسولوجيا، مع التأكيد على عدم إمكان تقليص أي علم إلى آخر.

إن الأمر يزداد تعقيداً عندما نعلم أنه منذ A. Comte كوت إلى عصرنا الحالي قد تمت مجموعة من التصريحات المختلفة داخل العلم الواحد من العلوم التي عرضها كوت، بمعنى أن كل علم كبير - إذا أمكن أن نسميه كذلك - يتضمن نعتة علوماً جزئية فردية، ومن ثم يظهر انقسام اختصاصي داخل كل علم على حدة، وهكذا أصبح فكر الوضعية كما يرى ذلك A. Lichnerowitch - يمثل مرحلة طفولية في العلم، لكن على رغم ما يبدو من خطر هذا التفتت في الفروع العلمية الجزئية، فإن هناك من يرى إمكان قيام وحدة علمية، ولكن فقط على مستوى العلوم الكلية كترجيح كل العلوم الرياضية الصاعدة تحت علم الرياضيات، أو توحيد العلوم الفيزيائية الجزئية داخل الفيزياء، كما حدث في القرن العشرين الليتاني تحت كمالية وجهتي نظر النظرية الجسيمية Théo Corpusculaire والنظرية الموجية Théo ondulatoire أو بين الفيزياء النسبية والجزء الكوانتي Quantique - وتشير

إلى أن هذا النوع من الوحدة يكون داخلها فقط. بالإضافة إلى الوحدة يمكن أن نلاحظ أن هناك تقاطعاً بين الفروع العلمية المختلفة والتباين في أي أن الحدود بين العلوم بدأت تتعرق، فحدث جمع وزواج بين العلوم الشفرية. كما حدث مع الرواية (أو السيبرنتيقا) Cybernetique التي تتخاطر فيها مجموعة من العلوم كالمطلق الشافي ونظرية الدوائر الكهربائية والفيزيولوجيا العصبية.

لقد بدأ كل علم يخرج من وحدته الخاصة، فتكونت علوم جديدة انطلاقاً من هذا التحرر ولانطلاقاً من تضاطر واجتماع علمين أو أكثر. كالمزج الرياضيات والفيزياء في الفيزياء الرياضية، والمزج البيولوجيا والكيمياء في الكيمياء الحيوية، إلى غيرها من العلوم التي لم تكلف بهذا الترابط بل إنها كانت مجالها وموضوعها الخاص. بهذا لم يعد الحديث عن وحدة العلوم ممكناً للانطلاق من تأسيس روابط بين كل أجزاء المعرفة العلمية.

إن تعددية العلوم في العصر الحاضر مدعشة، ولكن العقل العلمي على رغم خضوعه لهذه التعددية فإنه يحافظ على هويته وصفاته الأساسية وعلى الضرورات المشتركة للتحقق والموضوعية التي تحدد المعرفة العلمية هي علاقتها مع باقي أشكال المعرفة المجاورة لها. فقد تعددت الحلول المقترحة للقيام بوحدة علمية، إذ يرى كارناب R. Carnap يؤكد أن وحدة العلوم لا تتحقق في الذات. كما هي الحال عند ديقارب، ولأن الموضوع كما هو الأمر عند اللاديه التقليدية، ولكنها تتم باللغة ومن خلالها. وأيضاً قلنا سعى نحو تصميم اللغة الفيزيائية في جميع العلوم.

بعد هذا الحديث عن الجبهات العلمية نريد أن سنقل إلى نقطة ذات ارتباط شديد بالأولى وتعلق بمعايير تقسيم العلوم، خاصة تلك التي نسميها بالعلوم الكبيرة. ونؤكد منذ البداية أن هذه المعايير تختلف من فيلسوف إلى آخر أو من عالم أو إستمولوجي إلى آخر. وذلك راجع إلى أن التقسيم يركز عموماً إما على الموضوع وإما على المنهج وإما على وجهة النظر كمعيار.

يمكن أن نؤكد مع روبير بلانتييه R. Blantière أن طرفي العلوم يمثلانها للنطق والبيولوجيا. إذ إن المؤسسات العلمية والأكاديمية العلمية تنتمي من أعضائها للنطق. وتحتضن كليات العلوم الإنسانية. وهذا الخطأ يتكرر مع تقسيم الجامعة إلى كلية علوم إنسانية وكلية علوم الاقتصاد. وإن كان الاقتصاد ليس علماً إنسانياً. ونشير بهذا الصدد إلى أن روبير يفضل استعمال لفظ علوم الإنسان عوض العلوم الإنسانية، لأن كل العلوم هي نظرية إنسانية. هي حين أن ديسبر يستعمل المصطلحين من دون أن يركز على وجود أي اختلاف بينهما.

إن معايير تقسيم العلوم تتدرج بين معياري المجرد والمحموس وبين الاستنباط والاستقراء. ثم بين الرياضيات والفيزياء باعتبار هذه الأخيرة علماً لدراسة الطبيعة على العموم، وغني عن الذكر أن هذه الحدود الموضوعية بين المجرد والمحموس هي نسبية، إذ لا توجد علوم خالصة

تماما كما لا توجد علوم محسوبة كالفيزياء، ثم إن العلوم المعاصرة قد أصبحت علوم الاستنباط مع علوم الاستقراء، الفيزياء الرياضية مثلا، وكلاهما يهدا بالآخر وينتهي إليه. أما التقسيم إلى رياضيات وفيزياء فغير دقيق الطلاقا من داخل هذين المجالين في كثير من العلوم الناشئة، ونشير إلى أن كل هذه التقسيمات تعكس موقع البيولوجيا التي تكتسح بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية. هذا التدرج الذي يعود إلى كون موضوع البيولوجيا يجمع متناقضين، أي كونه ذاتا وموضوعا في آن واحد.

أما العالم الألماني روبرت بكتير Backert فقد حاول أن يميز بين العلوم *Nomothetic* التي تطبع القوانين، والعلوم الترميمية *Idiographic* التي تصف الفردي، وتتجمع حول التاريخ، يقول ر. بلانشيه: «لأن هذا التمييز بين العلوم التشريعية أو النظرية *Theoretical* والعلوم الوصفية، هو تمييز غير متعلق بمجموعتين من العلوم، إنه تمييز داخلي لكل واحد من مواضيع الدراسة التي تسمح لنفسها، إلى ومن داخلها، بتوزيع علوم الواقع إلى علوم العالم الجديد، وعلوم الحياة، وعلوم الإنسان»³⁷.

يرى م. سير أن وحدة الجهويات العلمية وبالتالي وحدة العلم ستتم انطلاقا من فعل النقل بينهما بمعنى أن العلوم بدأت تتقارب فيما بينها، وتكون مجموعات ثابتة كانت تبدو فيما قبل متافرة كالكيمياء والفيزياء مثلا، والفيزياء، والرياضيات والكيمياء، وعلم الحياة التي أنجبت عند التقاطع الكيمياء الفيزيائية والفيزياء الرياضية والكيمياء الحيوية.

إن هذا الالتقاء والتزاوج قد حدث في مظهر ميسر انطلاقا من فعل النقل، أي نقل المفاهيم والمناهج من مجال معرفي إلى مجال آخر. إن فعل النقل هو التخصص لمعنايتي التخصير والاستيراد التي تحدث في علاقة الجهويات فيما بينها، مع الإشارة إلى أن هناك علوما أصبحت تفرض معرفتها لدى كل عالم متخصص كالكيمياء الحيوية التي تمثل - حسب م. سير - فعلا اجتماعيا شاملا في المدينة العلمية، يقول م. سير: «أي علم جديد بالفعل يمكنه أن يهدي أسما خاصا من دون أنساب متعددة»³⁸، بمعنى أنه لا يوجد علم متفرد من دون علاقات مع باقي العلوم، سواء عبر عملية النقل أو التبادل. أو عبر الأندواج والاجتماع بعلوم أخرى، مما يسمح بالحديث عن وحدة علمية أو إنسيكلوبيديا. كما يفضل أن يسميها م. سير، إذن المفاهيم التي تعدد علاقات الجهويات العلمية هي استيراد وتصدير، ونقل وتحويل وتبادل، يقول في ذلك م. سير: «مهما يكن هي هذه العائلة»³⁹ فإن التبادل هو قاعدة وإن لم تكن شاملة - استيرادات، وتصديرات - تلعب في نظري نهاية عصر التخصصين، إن المجتمع العلمي هو منذ الآن متعدد اللغات *Polyglotte*، فكما اتجهنا نحو الهندسولوجي والإبلاغ، سرنا نحو الاختصاص، الإطار الموسوي سياسي، المكان الأيكولوجي. وكما اتجهنا نحو الاختراع التقني بالتبادل والترجمة»⁴⁰. إننا نستشف هنا ضربا لفكرة

تاريخ وعلمية العلوم من وجهة نظر

الحدود بين العلوم باعتبار أن هذه الأخيرة هي التي تحدد حدودها وليس الإستيمولوجيا، إذ إن إقامة الحدود هي موهبة للمعلم.

إن هذه الروابط بين الجبهات العلمية تبرز خطأ وتهاافت فكرة وضع الحدود بين العلوم وجعلها في نظام عام يتيح ترتيبها هرميا حسب معايير معينة.

٢-٢-١ : تصنيف العلوم

إن تصنيف العلوم أو نظام العلوم هو على نوعين: فهناك أولا اللوحة أو الجدول التخطيطي وهناك ثانيا التركيب الهرمي. ويسمى النمط الأول نحو الموسوعة، إذ يضع العلوم في المستوى والدرجة أنفسهما.

أما النمط الثاني فيلجأ إلى وضع نمط تراتبي باعتماد معيار القيمة، كما يأخذ شكل سلسلة تقوم بين حلقاتها علاقة تبعية. وهذا ما نراه عند أ. كوست الذي اعتمد في تصنيفه وترتيبه للعلوم على معيار التعميد التراتبي، والتعميم التراتبي *généralité décroissante*، مما يجعل كل علم من العلوم يقترن السابق عليه كشرط أساسي له مع إضافته إلى تعديلات جديد تخصصه.

ونشير إلى أن هذه التسمية المنطقية بين العلوم التراتبية يؤكدتها في نظرا أ. كوست النظام الكرونولوجي لتطور العلوم.

إن السبب في ظهور فكرة وضع نظام هرمي للعلوم يأتي من النظر إلى العلوم بمسئلتها سلسلة متصلة. وتسير نحو غاية معينة وتبعاً لتوجيه معين، أي إن العلم خائلي. ومن ثم فإن التبعية الموجودة بين حلقات السلسلة العلمية غير قابلة للعكس (الارتداد)، على حين أن هذه الأسباب وأغية إذ إن العلم المعاصر أصبح أكثر بمثابة من العلم الماضي حسب ج. جانشار، ومن ثم يمكننا القيام بفعل ارتدادي وتراجعي في تاريخ العلم. تنعاً للمنهج التراجعي اليانشاري.

وبالتفعل فإن م. مير يرى أن العلم المعاصر يقدم التصنيف الوضعي للعلوم والتسام على أسس يقينية وثوقية، ذلك أن العلوم التي اعتبرها أ. كوست كبيرة، قد تفرعت إلى علوم جزئية أقامت فيما بينها علاقات فكسرت الحدود المرسومة لها، كما أنها تمكنت من خلق علوم جديدة وناشئة عبر تداخلها وتضافرها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرواية التي نشأت عبر تركيب مجموعة من العلوم، وقد أدت في الوقت نفسه إلى نشوء علم جديد هو الإعلاميات. إذن ففكرة التصنيف والنظام في العلوم أصبحت وأغية انطلاقاً من ضعف أسسها التي هي التعميد والتبعية طالانتقال من البسيط إلى المعقد في العلوم يمكن استيعابه إذا اعتبرنا أن التطور العلمي خطي بالأساس. وإن هناك اتصالات ما بين مجالات المعرفة العلمية. أي بتبنيب التراجعية والارتداد من المعقد إلى البسيط على حين أن ذلك غير صحيح، إذ إن معظم الإستيمولوجيين والمؤرخين للعلوم يدعون إلى ما يسمى بالتاريخ التراجعي للعلم كتفعل

ضروري الفهم والتوضيح في العلوم، بمعنى أن الحاضر العلمي أصبح أكثر بساطة من ماضيه. يقول بلانشيه في ذلك: «إن البسيط يمكن أن يكون مجرد مختزل، والذي لا يفهم إلا عبر نية أكثر تعقيدا». وحيث يستلزم (يندرج) كعائلة انحلال خلوي *Dépense* بجانب التراجعات، هناك أيضا التباينات. أي التباينات لما بين علوم⁽¹⁾.

نخلص إذن إلى أن كل تصنيف أو ترتيب يخضع لبدأ معياري سواء كان ظاهريا أو ضمنيا. ومن ثم فإن أي نظام هرمي للعلوم مهمل بالانقلاب والتبديل. فإذا كان معيار التصنيف في الماضي هو طبيعة الموضوع، فقد أصبح في العصر الحاضر هو التقنية.

إن البحث عن مبادئ للتصنيف وأسس للترتيب سيؤدي بنا في نظر م. سير إلى خلق علم تصنيفي يكون علم العلوم أو العلم الفكري، لكن إيجاد مثل هذا العلم الصنف بطرح (إخراجا) إذ سيكون علما ومن ثم يكون من اللازم تصنيفه مع باقي العلوم التي يصنفها، مما يتطلب بدوره علما آخر يصنفه. وهكذا مواليك إلى ما لا نهاية. يقول م. سير «إن من يتكلم عن النظام هو داخل النظام أو أن حديثه سين التكوين، إما أن علم العلوم هو واحد منها، مضافا إليها مقصدا، وإما أنه ليس علما. إنه سياسة»⁽²⁾.

ويلاحظ م. سير أن هذا التناقض موجود عند كل من أ. كوست في تصنيفه للعلوم، والذي كانت *Kant* في قوله بوجود علم خاص يسميه نقد العقل الخالص. ويضم هذا الوجود يكونه لا شعوريا عند كليهما: «إن اكتشاف هذا التناقض الذي يوجب كل التصنيفات التي تدعو إلى وضع نظام صحيح وصارم للعلوم يدفع بنا إلى هي وجود أي علم - ملكي يتم - بالارتكاز عليه، كمرجعية أساسية. وضع هرمية تراتبية للعلوم. ووضع نظام شامل لها: «إن يكون هناك علم - ملكي *Science - reine* أو نظرية النظريات، التي بالرجوع إليها، تتمكن المعرفة في شموليتها للتحركة من رسم شجرتها كملكة وكعلم»⁽³⁾.

إن افترض مثل هذا العلم الفكري أو العلم التصنيفي بمنظرم - حسبنا - أن يكون التقاطع الحاصل بين العلوم ظاهرا. وهذا غير صحيح كما سبق أن رأينا باعتبار أن هناك علوما نشأ عن تقاطع علمين أو أكثر. بالإضافة إلى أن العلوم تقوم بعملية التصدير والاستيراد فيما بينها. وتشكل سلعتها من المناهج والأفكار والمفاهيم والكيمياء الحديثة - مثلا - قد استلقت منهجها من الفيزياء. وقدت الكيمياء الحديثة للجسيمات، ومن ثم أصبح الجزء يشتمل بدوره على هذه الأجزاء لتحقيق روابط فيما بينها. بمعنى أنه لم يعد ممكنا الحديث عن علم أكثر أو أكثر من علم آخر. إذ كل العلوم تتفاعل وترايط بعضها مع بعض داخل الموسوعة العلمية التي تسير نحو الوحدة. هذه الموسوعة التي تتسم بالانظام في بنيتها الداخلية: «إن التراكب يرافق موالد الموسوعة الجديدة، إن سمادة العلوم هي، لأنظمة»⁽⁴⁾. هكذا تصبح العلوم الحديثة والناشئة مورا أكثر منها حيوية، إنها عتدة التواصل للمفاهيم والمناهج في أن واحد. ومن ثم

فإن كل علم هو علم العلوم لأنه مفتوح على باقي العلوم، ويتعامل معها من خلال الاستيعاب والتصدير والتوافق، كما أن كل علم يدير نوعاً مستقلاً من الحقيقة داخل نسفه الخاص، وهو يتوافق على فلسفة العلاقات حقيقته مع نسفه، وفلسفة موزة على طول هذه العلاقات، إنه يستعرض أنواعاً هدية من الانتعاشات على باقي المجالات المعرفية. يجعل منه إيسنمولوجيا جهوية لتسق العلم. ومن ثم فإن كل جهوية علمية لها فلسفتها أو لنقل إنها فلسفة عامة من جهة وانعكاسية من جهة أخرى حول ممارستها وتعاملها الخاصة، ثم حول العلم على العموم وأخيراً حول العالم.

إن طبيعة هذه العلاقات بين الجهويات العلمية هي ما يصطلح عليها م سير بالتعامل كتمثيل عن مفهوم التفل والتحويل التين سوزماتن، يتعالف مع مفاهيم التصدير والاستيعاب، إلى نقي فكرة المرجعية المتعمدة كعيار إبناء هرمية أو تصنيف معين للعلوم، ومن ثم تكون كل جهوية علمية تلطمن مرجعاً إليه *Referent* مرجعاً *Referencé* هي أن واحد إنها، مرجعية ذاتية. مرة أخرى يتمكن م سير من إظهار نهاات فكرة التصنيف انطلاقاً من عدم فكرة المرجعية أو علم العلوم، باعتبار أن مرجعية العلوم باطنة فيها وبالتالي فهي متعددة بتعدد الجهويات العلمية، إن المرجعية من هذا النطق تصبح تفاعلاً موحداً *Inter-references* ولا يتعلق ذلك بالعلوم وحدها بل بتعداد إلى مجال المعرفة عموماً وإلى الذات العارفة. إننا لا نعرف مرجعية العلوم، ولا نعرف مرجعية العارفة، ولا نعرف الذات العارفة أو النتيجة للعلوم، من يعرفها إنها منبهة العشاء، بدقة أكثر، إنها الشبكة الأولى التي نعرف من الثانية، إنها اللغة العامة العارفة التي تلعب مع اللغة اللاشعورية للعالم. إن موضوع التفاعلات النظرية هو الذي يعرف موضوع التفاعلات الموضوعية¹³⁴.

يشير هذا القول إلى أن الذات العارفة لم يعد لها أي دور في إنتاج وتحديد المعرفة وخاصة العلوم، ذلك أن هذه الأخيرة أصبحت تخطط حدودها، وتقوم بتقلاتها المتعددة عبر مجالاتها وجوهراتها، لقد أصبح التفل هو الفكر نفسه الذي هو هنا - وهناك. إن الفكر متعدد الخطوات والصرات داخل الشبكة المعرفية، كما أنه متعدد الأوجه في خطابه والنتج.

بالفعل إن هذه إحدى سمات العقل العلمي الجديد - الجديد، كفكر من دون مرجعية، فلا إيسنمولوجي والفيلسوف والعالم - أي الموجد الإنساني على العموم - ينموضع في نقطة لامركزة تتحرك، إنه يوجد في موضع من دون موضع أي هي هنا - وهناك، يشول م، سير متسائلاً، «من يكون؟ ليس شيئاً آخر بالطبع سوى موقف *Interception* للمعرفة النظرية والهميمات الجينية للموضوع والتفاعل الذاتي الذي يفكر. ثم شبكات التفاعلات الثلاث¹³⁵.

لو ارتبنا إن تخصص ما سبق ذكره فيما يتعلق بفكرة التصنيف والجهوية العلمية لقلنا إن م. سير برنسي وضع نظام هرمي تراتبي العلوم يخضع لفكرة الانتقال من البسيط إلى المعقد - كما هي الحال عند أ. كورت - وبالتالي وضع الحدود بين العلوم. مما يستلزم الاعتراف بوجود علم - ملكي مصنف بهب العلمية لن تحته أو أقل منه درجة. ويؤم رفض ميشيل سير هذا انطلاقا من وجود تفاعل ونقل وتبادل فيما بين العلوم. مما يؤدي إلى تفسير للحدود بين العلوم بصورة مدعشة، وظهور تركيبات لبعض العلوم، بالإضافة إلى أن فكرة الانتقال من البسيط إلى المعقد في ترتيب العلوم تستلزم القول بخطية في تطور العلوم. على حين أن هذه الفكرة قد هدعت انطلاقا من استيعاب التاريخ التراجعي للعلم، فالناصري المعقد من الحاضر العلمي إلى درجة أن المعاصر العلمي يشرح ماضيه. أما رفض فكرة العلم - الملكي فيتاتي انطلاقا من أنه يسلط القائل به في إخراج التراجع إلى ما لا نهاية.

إن فنية العلوم المعاصرة تبين أن كل علم هو علم العلوم انطلاقا من الفتحاح على باقي العلوم. وإن هناك علوم - العلم انطلاقا من وجود مجموعة من الجهويات داخل علم كبير. لهذا كله يقترح م. سير لشبكة Le Réseau كبدل للتصنيف والشجرة الترتيبية «إن الشبكة بهذا الشكل، تتكون ولكن موضعيا، إنها لا تعرف تغطية وتجميد العلوم في مجموعها»³⁴.

٣-١: الإنسيكلوبيديا أو هرجوية المعرفة

إن الحديث عن الإنسيكلوبيديا هو بالمرجة الأولى، حيث إن مجموع المعارف العلمية، إنما لا تفسد بمجموعة المعارف العلمية وحدها أو تطايتها، ذلك أن فكرة وحدة العلوم ظهرت عند المفكرين والعلماء إثر دهشهم أمام الزخم الكبير والحشد المتناثر من العلوم الرئيسية والفرعية. فقد حاول دانييل لاجاش D. Lagache أن يحدد وحدة علم النفس على الرغم من اختلافات طروعه الكثيرة بالأشياء على مجموعة من الظواهر كالوضوح والمنهج. ويمكن أن نعد مجموع التصنيفات، التي وضعها الفلاسفة والعلماء لمجموع المعارف العلمية بالفرجة الأولى. سعيا نحو خلق وحدة - إن تكن فعلية فعلى الأقل تكون منطقية. وكما سبق الذكر في النقطة الخاصة بتصنيف العلوم، فإن وضع مثل هذا النظام للعلوم - سواء انطلاقا من العامل التاريخي أو المنطقي - يمثل استحالة نظرية نظرا لوجود تبعثر جهوي في مجال المعرفة العلمية. إذ إن الموسوعة أو الإنسيكلوبيديا تتضمن مجموعة من العلوم، وكل علم يتضمن عدة علوم فرعية بالإضافة إلى وجود ترابطات فيما بينها.

بعد أن التفت استحقاق وضع مثل هذا النظام وهذه الوحدة لتشمل كل يعني هذا أن التواصل بين العلوم أصبح مستعصيا. وأن التفاعل بين المجالات المعرفية المختلفة لم يعد له وجود في إطار العلوم، ومن ثم هل أصبحت فكرة الإنسيكلوبيديا أو الموسوعة مشروعا طوباويا في ضوء العلم المعاصرة تؤكد منذ البداية أن الإنسيكلوبيديا التي نهدف

إلى استعراضها هنا لا تعني قطعا تراكمها معرفيا في مجال علمي أو أكثر، ذلك أن التراكم المعرفي في نظم م. سير له النتائج نفسها التي يؤدي إليها عدم وجود النظم بتاتا، كما أن الإنسيكلوبيديا لا تعني ولا تهدف إلى وضع تصنيف أو ترتيب معين للعلوم، إنها بعبارة دقيقة انضمام العلوم تحت سماء معرفة معينة، باعتبارها لتسم بصيغة أو بطابع عام يختلّق جميع محالاتها.

إن إمكان قيام إنسيكلوبيديا يتوقف على طبيعة نظرة الفكر أو العالم إلى مجالات العلوم والمعرفة، أعني بذلك هل ينظر إليها باعتبارها مستقلة أم هي تقابل مستعصا هل هناك مرجعية ثابتة للعلوم أم أنها تستلقي مرجعيتها انطلاقا من تقاطعها فيما بينها؟

تجدر الإشارة هنا إلى أن فكرة المرجعية لها علاقة وثيقة بالإنسيكلوبيديا انطلاقا من أن م. سير يحاول في مصادر حديثه عن العلوم والمعرفة أن يهدم كل مرجعية وكل نقطة ارتكاز ثابتة يستند إليها الفكر أو العلم، ومادامت الإنسيكلوبيديا تمثل مجموع العلوم المعاصرة، فإن مشكل إزاحة المرجعية يتعلق بها بالمرحلة الأولى، لهذا نرى من اللازم أن نتتبع مراحل تطوّر م. سير من فكرة النقطة الثابتة.

ولن نتمكن من ذلك إلا بالرجوع إلى الحديث عن الجبهيات العلمية ونوع العلاقات الموجودة فيما بينها، فنقول إن م. سير يؤكد على وجود نقل بين هذه الجبهيات والتفاعلات المعرفية، يتم هذا النقل عبر فعلي التصدير والاستيراد (مفردة من التعليم والتأصيل والمصطلحات) ومن ثم هناك تحويلات، إن هذه العلاقات المتشعبة تؤدي إلى نشوء وحلق مجسدة من العلوم الجديدة، إما مركبة وإما متزاوجة، كما هي الحال بالنسبة إلى الكيمياء الحيوية والفيزياء الفلكية، والفيزياء الرياضية والمبرنتيقا أو الرياضيات إلى غيرها من العلوم التي استطاعت أخيرا أن تلبس مجالها الخاص وتحدد معالم مناهجها ومواضعها.

إن هذا النقل وهذا التحويل هو ما يسميه م. سير بالتفاعل، مما يركزي قولنا سابقا بوجود علاقة وثيقة بين الإنسيكلوبيديا وفكرة المرجعية.

بمعنى أكثر وضوحا، إن العلم الجوهري لا يوجد مستقلا بل في علاقات متعددة ومتشعبة مع باقي العلوم، إذ إن كل علم يعيل على عدد آخر من العلوم، وهو بالتالي مرجعية بالنسبة لهذه العلوم في آن واحد، وذلك بطريقة تجعل فهمها يتحصر في هذه الكلية المعقدة للمرجع إلى والرجع إليه، والتي هي هي الحقيقة لعبة التفاعل. وهكذا نتمكن من تعريف الجبهية العلمية كجبهة للمرجع إلى والرجع إليه، ومن ثم فإن الإنسيكلوبيديا هي على العموم لعبة شاسعة ومعقدة للتفاعلات المتزاوجة. إن هذا هو ما يسميه م. سير بقوة المعنى Conférence du sens والندرة الداخلية للمعنى العلمي. بإمكاننا أن مفهوم التفاعل ينفي بقطعية فكرة اترجعية كنقطة ثابتة، ويقبلها كنقطة تفاعل بين مرجعيات متعددة، ولما كانت فكرة العلم الفلكي هي أحد تجليات

النقطة الثابتة أو المرجعية، فتد ثم المساوفا وإظهار ثباتها. وبالتالي إظهار استحالة أي تصنيف للعلوم. هذا بالإضافة إلى أن م. سبر يعتبر أن كل مرجعية قبلية هي ذات طبيعة غيريقية، مما يثير من معه ثنائي فلسفة نسبية ذات فكر مستقل عن الأسبق المرجعية.

يقول م. سبر: «إن فكرة العلم اللبكي، كتطلب للمعرفة، مثال، بالمعنى الأفلاطوني، للتطيمية. ومثال للمنهج على العموم. فكانت الافتراض الأساسي الذي يسمح باستيعاب الإنسيكلوبيديا كنسق ذي مركز، بمعنى أن القول بفكرة المرجعية في المجال المعرفي يحمل النسق متلقا ومحددا ومركزا على أساس واحد ووحيد يكون متصفا بالثباتية. على حين أن م. سبر يرى أن الإنسيكلوبيديا هي مجرد حصيلة أو قلعة؛ ومن ثم فإنها تتسم بانفتاح، أي القابلية للتوسع والاعتضان.

بالفعل، إن فكرة المرجعية أو النقطة الثابتة لتجوب كل مجالات المعرفة، بل إنها مثلك وكثيرا الفلسفات الكلاسيكية سواء عند ديكارت، باسكال أو ليهنتر Descartes, Pascal, Leibniz أو غيرهم. إن هذا الاعتماد يجعل فلسفاتهم ذات طابع وثوقي وتعي في مقابل الاستقلال. إنها فلسفات تامة، أي تركز على المرجع مهما أخذ هذا الأخير من صور متنوعة ومختلفة كالقلم والجوهرة والعقل والكوجيتو أو غيرها. بالمختصر إنها تشكل فكر الـ *l'ol-matrise* أي الثابتية.

في حين أن الفلسفة التي يدعو إليها م. سبر كبدل لتعريف بالاستقلالية، أي نقي المرجعية التسيية بالمعنى الذي ذكرناه منذ قبل، كما تتكيف بالمعنى بضرورة أكثر وضوحا إنها تعبر اعتمادا كبيرا لكل المرجعيات الممكنة. يتأخذ فعلها منها ومن الفلسفة الإقرارية والاضطالية لتعريفات هذه المرجعيات الممكنة، ومن ثم توهم بتكوين نوع من التفكير لا مركزي ولا مرجعي، إنها تتكيف من فلسفة الـ *l'ol-matrise* - هناك هي كل مكان *l'ol-matrise* - في مقابل «الها - الآن» بمعنى أن المرجعية لا توجد ولا تأخذ موضعا محددا وثابتا داخل الإنسيكلوبيديا المعرفية أو خارجها. إنها تنتشر داخل فضائها من دون تحديد مسبق لكل مجال معرفي هو مرجعية الغير والنفس. كما أن باقي العلوم تكون مرجعية. ونشير إلى أن هذه الفلسفة اللامرجعية السبرية لا تقتصر على المجال العلمي أو المعرفي وحده، بل إنها نظرة عامة تشمل العالم. والتفكير في العالم وكذا الذات العارضة، بمعنى أن المعرفة عموما. والذات العارضة والموضوع المعروف خاصة يطرحون من إطار المرجعية. باعتبار أن المعارف تتداخل وتتفاعل مرجعيا، وباعتبار أن الموضوع المعرفي هو أقل المعرفة، أي ثباتها. إذ إنه مشروع وليس موضوعا. وأخيرا فإن الذات العارضة لا تكون ممكنة الأمن خلال لعبة التواصل، ذلك أن الذات لغوب في «التعن» في التفاعل الذاتي *intersubjectives*.

الخلاصة أن موضوع الإنسيكلوبيديا يمثل مشروعا علميا يسهر نحو التحقيق رغم ما لعرضه من صعوبات، نظرا إلى التعددية وتفرعات المجالات العلمية المختلفة، كما أن هذا

المشروع يمثل فعلاً علمياً ذاتياً، أو بالأحرى نتيجة منطقية للتدخلات والتفاعلات بين جبهويات العلم، أي أنه نتيجة لعملية النقل والتحويل بين العلوم.

ويؤكد ذلك م. سير هاتلدا، إن التعددية للمعارف مدعشة، ولكن مشكل الإنسيكلوبيديا بدأ يرسم نفسه³.

إن م. سير على الرغم من قوله ورغبته في بناء إنسيكلوبيديا، فإنه يميز بين إنسيكلوبيديا هي عبارة عن تراص وترابط بين خلايا، وإنسيكلوبيديا هي عبارة عن تفاعلات حيوية، أي بين الإنسيكلوبيديا كتراكم معرفي والإنسيكلوبيديا كنوعية تطبيقية أو حصرية للعلوم. إنه يريد إنسيكلوبيديا من دون مرجعية، مهما كانت طبيعة هذه المرجعية فلسفية أو علمية أو تاريخية أو غيرها. ومن ثم يرى م. سير ضرورة إيجاد فلسفة التواصل داخل هذه الإنسيكلوبيديا. فلسفة غير ثابتة ومن دون مرجعية، تراعي التفاعل وتعد التقاطع بين الجبهويات ملتبسة، وإن كل جبهوية هي مرجعية بالنسبة إلى نفسها وإلى غيرها. هذه الجبهوية التي ليست سوى تقاطع وميدل داخل الإنسيكلوبيديا. ذلك لأن هذه الأخيرة لا تتطور إلا بفعل التقاطعات المتعددة التي تمثل جبهويات علمية تقوم بخلق أو معالمتي التدمير والاستمرار.

٢ - العلم والإنستمولوجيا

في هذا الجزء، نحاول أن نعالج الإشكالات بالإنستمولوجيا، أي الإنستمولوجيا وتطبيقاتها على العلوم. سنحاول طرح مجموعة من القضايا التي تكون مضمون إشكالية الإنستمولوجيا سواء من منظور

فلسفي م. سير العلمية أو باعتبارها مشكلات عامة، إننا نسمى نحو رصد صلاحيات التجديد بالنسبة إلى مهام ووظيفة الإنستمولوجيا عند م. سير، ولن نشأ لنا ذلك إلا بوضع تقابلات أو مقارنات بين هذه الإنستمولوجيا السيرية والإنستمولوجيا على العموم.

إلا أننا نشير إلى أن اختلاف الإنستمولوجيات سواء عند الفلاسفة أو العلماء ينتج عن اختلاف في النظر إلى وضعية العلم وحالته سواء زمنياً، تاريخياً، أو معرفياً أو فلسفياً. ومن ثم فإن هذه النظرة هي التي تؤدي إلى وصف العقل العلمي باعتباره منتجا لهذه المعارف أو على الأقل كسلاهم فيها. فإذا كان باشلار يتحدث عن عقل علمي جديد (le nouvel esprit scientifique) كعلامة على التقاطع والتغيرات في العلوم، أي كمركز لتجديد العقلية العلمية، فإن م. سير يحاول أن يصف معالم وصلاحيات عقل علمي جديد - جديد، والذي بدوره يعبر عن حركية وتغير العقل العلمي مع خاصية أساسية وهي التجديد إلى الأبد.

لذلك نرى من اللازم أن تبدأ بتتبع لمعطيات العقل التجديد الذي أصبح معاصراً بصفة مضاعفة. وذلك قبل أن نتطرق إلى الإنستمولوجيا التي يجب تبنيها كمدخل للإنستمولوجيا التقليدية أو الكلاسيكية. باعتبار أن الإنستمولوجيا هي خلاصة نظرة للعلم والعقل العلمي وتحدد لخواصهما.

إن طرح مواضيعات وتجديدات للتعامل مع مشكلات العلم وبالتالي مشكلات الإستمولوجيا يتم انطلاقاً من نظرة خاصة قد نعرضها - وغالباً ما نعرضها - طبيعة العلوم التي تتعامل معها هذه الإستمولوجيا - وهكذا - وبعد أن نتحدث عن العقل العلمي الجديد - الجديد - وعن المشكلات العامة للإستمولوجيا سننتقل إلى الحديث عن الإستمولوجيا الجينية، مبرزين فيما بين إستمولوجيا موجبة وأخرى سالبة، وفي الأخير نستعرض العلاقة بين الإستمولوجيا وفلسفة العلوم - وذلك بالطبع في نظر م - سير .

٢-١ : العقل العلمي الجديد - الجديد

لقد خصص ج. باشلار كتاباً للحديث عن صفات وملامح العقل العلمي الجديد^(٣١)، ختاج أفعال التنفي في مسار بحث هذا العقل - ذلك أن العقل العلمي الجديد عند جاستون باشلار يتبنى فلسفة تنفي أو فلسفة «اللا» - هذه الفلسفة التي حاول شرحها بإسهاب في مؤلف آخر هو فلسفة التنفي (La Philosophie du non)^(٣٢)، طارحاً فيه الفرق بين الفلسفة المفتوحة التي يعتبرها الوحيدة القادرة على متابعة التطورات والقفزات العلمية، في مقابل الفلسفة المغلقة أي التوفيقية الدعائية التي تعوز التطور التقدمي للعلم - لهذا فرى باشلار في كتابه «العقل العلمي الجديد» - يتحدث عن ميكانيقا لا نهوتية وعن إستمولوجيا لا ديكارنية وعن هندسات لا إقليدية^(٣٣)، كما يتحدث في مواضيع أخرى وخاصة في مؤلفه «فلسفة التنفي» - عن عقلانية لا كارتيزية - إلى غيرها من التعديلات التي يوضح أن السمة العالية على العقل الجديد الباشلاري هي فعل التنفي، ويؤكد هذا انطلاقاً من أن باشلار يجعل العلم والعقل متساويين، أو بالأحرى متطابقين انهما شيء واحد - وهكذا فيفعل التنفي والتجاوز والتكيف والاحتضان كما يعرفه باشلار نفسه، أي فعل الجدل بين المنظومات والأنساق العلمية المختلفة، يوجد في العلم والعقل في أن واحد - ويؤكد م - سير : في مقدمة كتابه «التعامل فائقاً : إن العقل الجديد (يعني العقل العلمي الجديد الباشلاري) كان يركز على فلسفة التنفي - أما العقل العلمي الجديد - الجديد فيطور إلى فلسفة لقتل والتقاطيع - إنه مبادرة وتوفيق - إن هذه الفلسفة تتحدث عن العلوم ولكنها تسكت عن العالم الذي تصير عنه العلوم أو تؤسسه - وعن عالم الأشياء وعن عالم الناس^(٣٤) .

بالفعل إن م - سير هنا يظهر نقطة الاختلاف بين ما يهدف إلى بنائه أو عرضه كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد - الجديد - وبين ما طرحه باشلار كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد - فإذا كان باشلار يركز على فعل التنفي، أي جدل التجاوز والاحتضان والتكيف وبالتالي التكامل بين المنظومات العلمية المختلفة والأنساق النظرية المتعددة فإن ميشيل سير يعرض نظرية مخالفة تماماً تتعلق بالنظر إلى فعل النقل، الذي يتم بين مجالات المعرفة العلمية والجوهرات العلمية، بمعنى أنه يبحث عن كيفية وطرق التقاطعات بين هذه الهياكل - بالإضافة

إلى أنه ينه إلى أن العقل العلمي الجديد - الجديد هو فكر من دون مرجعية، وأن النقل هو الفكر نفسه - إنه الاختراع الفعال في بطلته وديانته الغربية - إن هذا الفكر هنا - هناك - إنما Aillours ومتمدد الخطوط في شبكته ومتمدد الزمور في خطابه³⁴.

يرتكز م. سير حديثه على أفكار التفاعل النظري Interference Théorique والتفاعل الموضوعي Interference objective اللذين يقومان بالأساس على فكرة النقل، بمعنى أن التداخل أو التفاعل فيما بين المواضيع، والنظريات هو نتيجة فعل النقل فيما بين العلوم. وبالتالي فهو ضرب لوضع الحدود بين العلوم وجمهورياتها المختلفة، هذه الحدود التي تقوم على فكرة وضع نظام خاص لتصنيف وترتيب العلوم، وهذا بدوره يرتكز على فكرة معنوية مثلث هاجسا فكريا بالنسبة لـ م. سير - ألا وهي فكرة المرجعية، لقد انبرى م. سير لهدم فكرة المرجعية في كل الهياكل وبخاصة في العلوم، إذ إن الجوهري العلمية لم يعد لها مخرج سوى ذاتها وعلاقاتها برابطي الجمهوريات العلمية داخل الإنسيكلوبيديا المعرفية، بالإضافة إلى أن الإنسيكلوبيديا وسمة الفكر والفيلسوف قد تطلوا عن فكرة المرجعية، بل لم يمدوا يتضمنون هم أنفسهم لأي مرجعية ما، لقد أصبحوا من دون وضع، والنقل في وضع من دون وضع في مكان. إنهم هنا - هناك - إلى العقل العلمي الجديد - الجديد هو بصفة دقيقة خلاصة حديث عن تفاعل العلوم وتفاعل المواضيع العلوم، وأخيرا تفاعل الذات العارضة مع عدم لفكرة المرجعية، وفيما يلي سنحاول إقتني هذه النقطة كل واحدة على حدة.

٢-١-١ : التفاعلية النظرية

ما دما قد أسهبنا في الحديث عن النقطة المتعلقة بتفاعل العلوم وتداخل الجمهوريات العلمية، سواء في حديثنا عن تصنيف العلوم، أو في تقصينا للامح الإنسيكلوبيديا، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن العلوم الجوهري تكون فيما بينها تقاطعات تنبع عن عملية نقل المفاهيم والمصطلحات والنماذج، إذ إن مجموعة من العلوم تتزاوج فيما بينها فتخلق علوما ناشئة ذات موضوع مستقل ومجال للبحث محدد، ومن ثم أصبح من العسير الحديث عن تصنيف ما أو وضع نظام معين للعلوم يرسم الحدود بين مجالات البحث العلمي.

إن العلم الملكي كأساس لتصنيف وترتيب العلوم هو أسطورة ينسجها الفكر ليخلق فكرة المرجعية، إن هذا المعيار يصبح من دون أساس نظري عندما نعلم أن وضعية التفاعل والتداخل في العلوم المعاصرة هي الطابع السائد فيها. إن العقل العلمي الجديد - الجديد يرتكز على التفاعل والتواصل واعتبار الجوهري العلمية معرا أو ملتقى للتواصل وسجلا لاستبدال المفاهيم، بلول م. سير - إن تأسيس العقل العلمي الجديد - الجديد هو الانتقال الشطاني من مجموع الرسوم graphs المحلوقة عبر العلاقات التالية عن أدوات التصدير ob (obstacles) pro (problèmes)... إلخ، التي تشرط المسافة إلى رسوم أدوات

التصدير 18 - 1997 - 1998... إلخ، التي تشير إلى نفس أو (الشماس)، تعامل - علائقي لمجتمع منقسم في صموية أو معانصر⁽⁴⁾.

إن م. سير يريد أن يتوصل إلى وحدة علمية من جديد. تختلف عن تلك النظرية التي تريد الحديث عن «العلم» (بالألف المعرفة) بقول إنه يريد أن يصل إلى وحدة علمية تتعلق انطلاقاً من تقاطعات وتزوجات الجبهويات العلمية. هذه الوحدة التي ستشخص في بناء الإنسيكلوبيديا، وتعد هذه الأخيرة تجميعاً لعلوم متفاعلة ومشاركة تتجاوز تلك الشكائيات المصروقة مثل الجزئي والشامل، المجرى والشخص أو الملموس، العقلاني والواقعي - الخاص. والعام... إلخ، والتي يركز عليها الكثيرون في بناء تصنيف أو نظام موحد للعلوم. بمعنى أن كل شيء يصبح في نظر م. سير نسبياً داخل الإنسيكلوبيديا - فالجزئي أو الخاص هو شامل في الوقت نفسه، ما دامت الجبهوية العلمية تمكن حقيقتها الخاصة في انطلاقها داخل فيودها، وتكس في الوقت نفسه حقيقة الإنسيكلوبيديا، أي باقي العلوم انطلاقاً من انفتاحها عليها وتفاعلها معها عبر عمليات النقل والاستيراد والتصدير مع باقي الجبهويات العلمية. وبالتالي، فإن استغلاليات مفاهيم المجرى والشخص، أو العقلاني والتجريبي تبقى انطلاقاً من أن كل جبهوية علمية لا يمكنها أن تكون مجرد خاصة أو تجريبية كلية. إذ هناك فراخ بين هذين العنصرين. حتى إن عقل الأمر بالرياضيات باعتبارها قمة علوم التجريد.

ذلك لأن الرياضيات ما زالت تشير نحو الغلاسية *Paradigme*. بمعنى أنها تشمل عناصر تجريبية واختيارية في حالتها الحاضرة.

ونشير في هذا الصدد إلى أن باشلار يعتبر اللا خلاسية *Impureté* عائقاً بالنسبة للتعبير. وبالتالي بالنسبة للعلم. في حين أن م. سير ينسبها إلى خلاسية موقنة وأخرى دائمة، ويعني بالأولى تلك التي يجب تجاوزها وهي تقابل اللا خلاسية بالنسبة للباشلاري. إذ إنها تعال عائقاً، إنها خارجة عن المعنى.

لذلك يجب إضمارها وتجاوزها، أما اللا خلاسية الدائمة، أو كما سيسمى بها م. سير الراسب المطلقة أو النهائية فهي ذات معنى ولا يمكن إضمارها أو إلصاقها - لأنها تمثل حقيقة موضوعية وعلوية. ويمثل م. سير على ذلك بالوسيط *Catalyser*، الذي على الرغم من كونه لا - خلاسية فإن التحرية والفعول الكيميائية لا يمكن أن يتما من دونه.

تستخلص إذن أن التفاعل بين العلوم يتم انطلاقاً من أعمال النقل والاستيراد والتصدير والتقاطيع. لكن ما شروط هذا النقل وهذا الاستيراد والتصدير؟ وما الأشياء التي يتم نقلها وتصديرها أو استيرادها؟ إن ما يتم نقله واستيراده هو المفاهيم والتنتاجات والفهم. أما شروط هذا النقل فهي تعددية الوجود، بمعنى أن يكون المفهوم أو النتيج ذا خلاسية صورية تجعله ينطبق على مواضيع عدة وجبهويات علمية مختلفة.

نظروا لذلك فإن م. سير يقترح تعميم منهج التمازج المستقى من الرياضيات، لكن مع إقصاء انتخاب طبعي محلي، بمعنى أن تنتج مفهوم التصنيف نفسه داخل الإنسيكلوبيديا. ومن ثم نتوصل إلى أن التطبيقات تقابلها شبكات هي بالضبط شبكات للفنل.

هذا كل ما يمكن أن نقوله عن التفاعل التطوري وفكرة تصنيف العلوم كنسبة أولى من سمات العقل العلمي الجديد - الجديد.

2-1-2 : التفاعل بين المادي والعقلي

أما إذا انتقلنا إلى المستوى الثاني من العقل العلمي الجديد - الجديد، والنتقل بالتفاعل الموضوعي، فإننا نصلهم مباشرة مع الموضوع العلمي.

تشير منذ البداية إلى أن م. سير سيختار كنموذج للتعليل موضوعاً من المجال الفيزيائي، في حين أنه في مسار حديثه عن الجمهوريات العلمية قد اختار النموذجين الرياضي والفلكي. وكذلك الشأن في مجال الإنستمولوجيا، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عدم تقصيره لعلم على آخر أو إعطائه تمييزاً معيناً كما يفعل ج. باشلار، الذي يجعل الفيزياء النظرية علماً ملكياً.

إن اختيار م. سير للمجال الفيزيائي في هذا الفصل يتم انطلاقاً من أن هذا الأخير يمثل عالم الاتصال، إذ يمكن من انتقال وتفاعل المفاهيم، ويتروى على أرفع خصائص العلم المعاصر من تقل واستمرار وتصدير (كما يمثل موضوع الفنل في العلوم المعاصرة، وأعني به الجسم الصلب).

إن م. سير لا يبدأ حديثه هنا بالتساؤل حول شروط التجربة في العلوم كما هو معتاد في الإنستمولوجيات السابقة عليه، ما دام أنه أعطى جواباً عن ذلك يتركز في بناء عالم نظري وإنسيكلوبيديا المعاصرة. وفي تكوين مجتمع تكنولوجي لأجهزة الفيزياء والفضاء... الخ.

بمعنى أن تأسيس فنل شامل من المفاهيم والأدوات والتشكلات يمكن من حل مشكل شروط التجربة، ويحصل مستلزمات التجربة ضرورية، فشروط التجربة قد انضمت معالها انطلاقاً من الحديث عن خصائص الإنسيكلوبيديا، كالانتقال المفاهيمي، والنتهي، والمصطلحي، واللا مرجعية والتقاطع، أي انطلاقاً من الحديث عن الأسس النظري والتفاعل بين النظريات، ينتقل إذن م. سير للتساؤل عن موضوع التجربة، وبالتالي عن موضوع العلوم بمطالعت مشاربها، إذ يقول: «ما الذي يوجد موضوعياً في هذا العلم الذي وصفته منذ قليل بسرعة، في هذا العالم ذي الاتصالية التي نؤمن بالتوافق بعند هذا إلى علوم الحياة والإنسان؟ ما المواضيع التجريبية في هذا الشكل؟ ما المواضيع التجريبية في عملية التجربة التي يجعلها هذا المجتمع ممكنة؟ ما الذي يجعل هذا العالم موضوعياً؟»³⁴.

إن المواضيع التحريمية في العالم الموضوعي ليست شيئاً آخر سوى تلك المواضيع التي تدركها الإنسيكلوبيديا كالمواضيع الوحيدة الممكنة في هذا العالم حسب م. سيرمي. طواهر الانتشار والمواضيع التي تصورها، ذلك أن العلوم كانت تنظر إلى العالم باعتباره خالياً من الأشياء، أي من دون أحصاء صلبة، أو لنقل لقد كانت العلوم تضع الأشياء خارج الدائرة، لذلك وجب العودة إلى الأشياء ذاتها، فعما هذا الشيء - هي ذاته - الذي يسمى م. سيرمي للعودة إليه؟ وبالتالي ماذا يعني في هذا السياق؟ يشرح م. سيرمي الجسم الصلب كموضوع جديد وجوهري للعلم المعاصر، وهو يعني تصحيح فكر اللا اتصال، والمشاركة في التعقيد الجوهري في العلوم، ثم تشييد فلسفة انفي في مقابل البناء الفلسفي المؤسس على إقليدس وديكاريت ونيوتن بمعنى أن م. سيرمي يحاول تأسيس إبستمولوجيا لا باشكارية تتجاوز التطور الباشكاري القائم على فلسفة انفي، فإذا كان العقل العلمي الجديد الباشكاري، يرجع إلى ثلاثة محاور، هندسي مع الفكر اللا إقليدي، ميكانيكي مع العالم اللا نيوتني، إبستمولوجي مع التفكير اللا ديكارتي،⁽¹⁾ فإن محاور العقل الجديد - الجديد قد تميزت وانتقلت من مجال إلى آخر، ومن ثم أصبحت على محاور ثلاثة جديدة هي الفكر البشري والفكر الإعلامي والإبستمولوجيا البشرية أو الإعلامية. ويشير م. سيرمي إلى أن هذه المحاور الثلاثة تستثني متابعها مباشرة من الملاحظة التالية: «الفكر البشري يستلزم - أولاً - أن يفسح إزاء فعال في كل المواضيع، إن الزوج القنصهي نموذج - بتسمية Models-structures - يمتدح إلى مسمح، هي أغلب الجبهويات، الأزواج، نظري - تجريبي، مجرد - شعبي والتي كانت تضع باشكاري داخل الخيار (أو الديالكتيك الدقيق)، بين النزعة العقلانية والنزعة الواقعية. وقد نتج الفكر البشري، هي أونة مشرانة، من الرياضيات ومن نظرية القيضات، مفهوم بيهام Blakham، وانتقل بسرعة وانتشر، داخل مجموع العلوم.

- يسيطر في الوضع الثاني الفكر الإعلامي، الذي نتج من الميتافيزكا الحوارية ونشتر كذلك بسرعة في الإنسيكلوبيديا، من الرياضيات إلى الفلسفيات صوراً بالميزات والكيمياء الحيوية.

- إن هاتين المجموعتين من المفاهيم تمتح كل واحدة على حدة وجهة نظر حول العلم، بمباراة أخرى إن الإبستمولوجيا البشرية ممكنة كإبستمولوجيا إعلامية. لقد أشرت أعلاه، إلى أننا من الممكن أن نوسع أيضاً تلك الإبستمولوجيا انطلاقاً من المفاهيم، سواء الجبهوية أو متعددة الوجوه، لكي نجرب الإنسيكلوبيديا، هذا يعني أن وجهة النظر حول العلم، نتج من طرف العلم نفسه. هكذا فإن الحوار الثالث يجعل المعرفين الأولين نسبيين؛ إنه يشير إلى القانون الداخلي للإبستمولوجيا، توجد داخل علم معطى وداخل مجموع المعرفة على العموم، مفاهيم تعكس

نشاطها الخاص⁴¹، إن المحاور الثلاثة، أي الفكر البنيوي والفكر الإعلامي، والإبستمولوجيا الإعلامية هي ما يميز بالفعل العقل العلمي الجديد - الجديد، فإذا كان الأولان يورخان إلى ظهوره، إذ، يشتملان على تاريخ ظهورهما، فإن الثالث نهائي، إذ يمثل توسل الإبستمولوجيا إلى البعد الانتكاسي والنفدي كحالة تنبع في العلوم.

وتتعلق أسباب تغير العقل العلمي إلى عقل علمي جديد - جديد في الإحالة المتبادلة بين الجمهوريات العلمية داخل الإنسكوبيديا، وبالتالي في قيمة مفهوم الإعلام داخلها، ثم في استحالة إنشاء إبستمولوجيا شاملة، وأخيرا في انعكاس كل جهوية على نفسها.

ونعود الآن إلى الحديث عما يوجد في هذا العالم الجديد - الجديد، (أي بالنسبة إلى العالم الياشلاري الجديد)، وعن ماهية المواضيع المنخبة للتجربة فيها فإذا كان فيما قبل يقتضي طواصر ومواضيع الانتشار Propagation الموجات odes والفازات والموائيل، ومن ثم لم يصل أبدا إلى شيء في ذاته، أي الجسم الصلب، فإن العالم الذي يقترحه مسير يركز كل اهتمامه على الجسم الصلب، بقول مسير: «في عالم اللا اتصالية، وبناء النماذج والفكر البنيوي، ما يمكن أن يوجد - هو بالضغط - الجسم الصلب، إتنا تعود إلى الأشياء ذاتها»⁴² إن هذه العودة إلى الأشياء بجانب وضع فلسفة التقى في مقال طبيعة وإبستمولوجية ياشلاري تعني تسليان الرياضيات الكلاسيكية وأخذها الوظيفي للعودة إلى المجموعات مع شتيع هذه الأخيرة ببنيات أكسيومية محددة، وإعطاء المطلق وظيفة إبستمولوجية، ثم إدراك أن الرياضيات تسعى إلى تكوين قاموس وبناء نماذج تشكل في زمن معين هندسة الظواهر الفيزية النووية، والجسيمية والكيميائية الجوية الكونية وعلم البلوريات Cristallographie، ثم تعطي للنظرية الفيزيائية وظيفة إبستمولوجية، كذلك، حتى تتمكن من التفكير في شروط التجربة بدقة، فتمكن، في الأخير، من رسم دوائر التواصل التي على طولها يتم نقل الإعلام.

إن العقل العلمي الجديد - الجديد هو عقل الجسم الصلب، إنه يمثل زمن الأشياء، فالجسم الصلب هو الشيء الموضوعي الذي تمثل المفاهيم (البنائات، والنماذج، والهندسات المعمارية) مفاهيمه النظرية، لكن هل يمكن أن نستشف في هذا الموضوع، أو بالأحرى في هذا التركيب الحورين الآخرين للعقل العلمي الجديد - الجديد أي الفكر الإعلامي والقانون الداخلي للإبستمولوجيا؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال تتبعنا لقانون مسير بين تجربة ديكارت وتجربة العقل العلمي الجديد - الجديد على قطعة الشمع Le morceau de Cire، إن مسير يسمي من وراء هذه المقارنة إلى أن يستكشف نظرية التغير.

٢-١-٢-١: الحالة الديكارتيّة

يبدأ ميسير بتحليل تجرية ديكارت على قطعة الشمع. هذه التجربة التي تتلخص في تقريب القطعة من النار، والتي نعتها باشلاز بـ«التجربة الفاصدة»^{١٢٦}.

إن هذه التجربة في نظر ميسير هي بالفعل تاريخ. سواء بمعنى التاريخ الذي يحكي أو بمعنى التاريخ الذي يكتبه أي فتابع أحداثه لا يرى كياناً، ثم بمعنى أن قطعة الشمع تتلقى الإعلام الذي يتغير بطريقة غير مرئية. وبذلك فإن ديكارت وباشلاز لم يحسبوا قرابة هذا الإعلام.

إن الحالة الأولى، أي تجرية ديكارت تعمل دائرة الخضم هي إلا متغير *l'inverse* الوحيد الذي يمكن استنتاجه، إنها فرض التجربة فتدخل في نمط وجودي مرتبط كلياً بالذات، فالمعالم الموضوعي نفسه يرجع إلى الروح والفكر.

فإذا كان باشلاز يؤكد أن العالم الأصغر *Le microcosme* متلوش، وإذا كان ديكارت قد رفض قرابة صفحة العالم الأكبر *le macrocosme*، من دون أن يشك في وجود علم الفلك والبيرويات، فإن ذلك يعني أنهما يرفضان قرابة إعلامية العالم الأكبر، ويمود هذا المسح لصفحة العالم الأكبر عند باشلاز إلى كونه مسطحاً أو غير مهم في العلم. باعتبار أن الداخلي له قيمة وأن الواقع هو الحقيقي والحميم، إن باشلاز يعتبر ما هو خارجي مجرد سطوة صنفوي ولا علمي، مما يدفع ميسير إلى اعتباراً أساسياً لعهد القرن التاسع عشر الميلادي، أن هذا القرن يخرج من دائرة فهمه العلمي الجسم الصلب باعتباره ذا حجم في العالم الأكبر في حين تمثله كسجال للانكسار الحراري.

أما الحالة الثانية فتشير إلى أن باشلاز لا يعتبر اعتماداً لفكرة النقش *Epigraphe* على السطوح المادية، إذ يعتبرها غير ممكنة أو مجرد مجاز، أو كتابة إن لم نقل خطاب مناسبات. يقول ميسير في ذلك: «إنه لا يأخذ الطبيعة المنقوشة أو المرموزة *cyptographique* للجسم الصلب بعين، إنه لا يثبته إلا غير تشارح *paraphrase*»^{١٢٧}. أما الحالة الثالثة للمثل العلمي العديد - العديد فإنها تقرأ وتعيد إعلام كتاب العالم الأكبر (الميكروكوزم) أو الكتاب الكوني. إن التحليل في هذه الحالة الأخيرة لا يحتفظ قطعاً بالنتائج الثابتة للحالتين الأولىين فيما يتعلق بدراستهما لقطعة الشمع، إنه يحتفظ فقط بتغييراتهما الشارحة أو التفسيرية. كما أن هذا التحليل لا يحتفظ بلا متغيراتهما، ولكنه يحتفظ فقط بتغيراتهما، أي بالمرض التاريخي لديكارت والمرض المجازي لباشلاز.

إن قطعة الشمع في الحالة الديكارتيّة هي ذلك الموضوع الأكثر تغيراً في الشكل الذي هو تغير خالص. أما في الحالة الباشلازيّة فإن تنظيم الواقع يتبع سطاً صعودياً يسير باستمرار من النظام إلى الفوضى إلا منظمة، أي من الماكروكوزم إلى الميكروكوزم. إن هذه الحالة

تحتل تقديراً جديداً يمتد من المعرفة إلى الجهل، من الإسلام القرآني إلى الإسلام النافس بتعبير م. حيدر.

إن هذا يعني أن اليأس الديكارتي يتأسس على تعبيرات الموضوع، أي تعبيرات قطعة الشئ، أما اليأس الباشلاري فيتأسس حول الموضوع العميقة في الميكروكوزم. ويشير هذا م. حيدر إلى أن هذا اليأس هو ما يكون علمنا نفسه.

هكذا تحيط التغيرات الباشلارية التي تؤكد على ما هو ميكروكوزمي، كما خابت التغيرات الديكارتية، إذ لم يعمل باشلار سوى على استبدال مجهول بأخر، ويأس بأخر، يقول م. حيدر: «إن مجهول 1889، النزعة النسبية إلى العوالم (يعني الديكارتية) قد عوض بمجهول النظام الجسيمي، أو الذي (يعني عند باشلار)»⁽¹¹⁾.

إن ديكارت وباشلار بقيا في تمحور بين الذات والموضوع، مما فتح الطريق أمام نظرية ثالثة هي نظرية الإعلام Th.de l'information التي تؤكد على أهمية العلاقة في العوالم هذه العلاقة التي تخلص بنا إلى البنية.

إن نظرية الإعلام هي ما يميز الحياة الثالثة التي تدعى كونها فلسفة عامة في الطبيعة، إنها تسعى نحو العودة إلى الأشياء، هي ذاتها، فلما هذه الأشياء التي يجب العودة إليها وبالتالي ما الموضوع التي يجب تمييزها الآن، إنها مواضيع توصف بالجمعية وبالقائمة وبالصلابة، فلما تعني هذه الكلمات باعتبار شديد من الجسم الصلب

إنه موضوع متغير الشكل، لكن بغيره قليل، عكس المسائل Th.de la الذي يتغير شكله بصفة لانهائية، إذ إنه المجال الاحتمالي لكل الانتشارات الممكنة، كما أنه مجال التواصلات والاتصالات، يستقبل الإعلام مباشرة ويقطعه بسرعة حتم فإن السائل ليس له تاريخ، لأنه لا يتوافر على ذاكرة، إنه ليس حرزاً للعلاقات المحفوظة⁽¹²⁾، بمعنى أن المواد المسألة تلتقط المعلومات التي تطبع عليها في مسار التجارب المتنوعة عليها، إن السوائل هي مواضيع للانتشار فقط، في حين أن الأجسام الصلبة هي مواضيع للانتشار والحفاظة والاحتفاظ في الوقت نفسه، إنها تتوافر على ذاكرة كخزان للمعلومات.

هكذا يكون اختيار م. حيدر لقطعة الشئ نموذجاً للتحليل راجعاً إلى كونه أول المواضيع التحريمية، وبالتالي أول المواضيع التاريخية باعتبارها جسماً صلباً يحفظ تارخه على عكس المسائل الذي ليس له تاريخ، يقول م. حيدر: «لأن الجسم الصلب ذاكرة فإن التاريخ هو - مبدئياً - نظرية الأجسام الصلبة، سواء تعلق الأمر بتاريخ العالم - المنظور والبلوريات، وبتاريخ الأحياء (الحفريات) أو بتاريخ الإنسان (الهيكال العظمي والتشاكل)»⁽¹³⁾.

إذن فالجسم الصلب يحمل تاريخه في جميع تفرعاته ومبادئه، سواء تعلق الأمر بالأرض بالإنسان أو بالحيوان.

إذا كانت الحالة الديكارتية لقطعة الشمع تؤدي إلى هندسة الاعتماد عبر مسطح للفيزياء، والتاريخ، وإذا كانت الباشلارية تحقق الفيزياء عبر مسطح للتاريخ - يرى باشلار أن الفيزياء العقلانية العلم تغطي تاريخها - فإن الحالة الثالثة المسيرة - إذا صح التلق - تقوم بشركب الفيزياء والتاريخ مادام موضوعها يجعل تاريخه.

إن تجرية ديكارت كانت مجالاً للمحسوس القائم على نظرية الحرارة، ونظرية الضوء، ونظرية السمع التي تقوم بفعلها هي أشياء التجريبية على قطعة الشمع، إن هذه الأخيرة - كلامنتير - تمثل تقاطعاً لعدة نظريات، ومن ثم فإنها مغلقة بعدة علوم.

لقد برهنت الفيزياء المعاصرة على أن الطواهر التي درسها ديكارت مستخلصة من الجسم الصلب أي من قطعة الشمع، ما دامت هذه الطواهر ذات طبيعة انتشارية، فالحرارة والضوء والصوت هي طواهر مستخلصة من الأشياء ولكنها مطبقة عليها، إنها تطبق بنيتها الخاصة على الأجسام الصلبة والموائل فتختلف بها هذه الأخيرة، بعكس الأولى. يقول ميسور: «إن قطعة الشمع ككل جسم صلب هي موضع الاحتفاظ بنسبة غريبة ومطبوقة عليها»¹³⁴.

فإذا كانت قطعة الشمع هي التاريخ الأول، أي الحالة الديكارتية، هي تقاطع أحداث صدوقية ولا متوقعة فإدما هي التاريخ الثاني أي الحالة الباشلارية - تصبح حسب القواعد الباشلارية تقاطعاً بالأحداث المتوقعة من طرف التجارب الفيزيائية للصوت والضوء والحرارة... إلخ، لكن ما الخاصية الأساسية اللا متغيرة للموضوع الصلب على المصنوع؟ إنها خاصية الاحتفاظ، سواء المصنوع أو الطويل الذي، إن هذا الإمكان للتسجيل على الجسم الصلب يجعل منه سجلاً لآليات غريبة كلية عن طبيعته الخاصة، وبالتالي إمكان لاسترجاع وإعادة بناء الماضي. إن اللامنتير هي هذه الحالة هو أثر التغير نفسه.

الطلاقاً من اكتشافات فون لوف (Von Laue) (1912) لانكسار أشعة إكس Rayon x في البلورات سمحتخص ميسور وجود حالتين فيزيائيتين، وذلك حسب البنية الذرية للمادة:

- أولاً، الحالة المنظمة L'état ordonné الخاصة بالجسم الصلب الحقيقي والبلوري.
- ثانياً، الحالة اللانظمة L'état désordonné المكثفة، أي الخاصة بالسائل والجسم الصلب اللا متعدد الشكل Amorphe، الفيل الكثافة كالعاز.

الطلاقاً من هذه النتيجة سمحتخص ميسور أن موضوع تحليل ديكارت وباشلار هو شبه صلب quasi-solide - أو شبه - موضوع quasi-objet يقول ميسور: «لقد كان الجسم اللا متعدد هو الموضوع الثاني بالنسبة للأول (يعني ديكارت)، كما كان الجسم ذو تغيرات الشكل المتصلة هو الموضوع الثاني بالنسبة للتالي (يعني باشلار) باعتباره نصف فيزياء، نتيجة عن القرن التاسع عشر الميلادي»¹³⁵.

هكذا يتوصل م حيدر إلى أن الحالة الأولى، أي التجربة الديكارتية، يجب أن نسميها الحالة الهندسية *l'état géométrique* أو الحالة الذاتية - الذاتية *Subjectif-subjectif*، ذلك لأنها تنتمي من مجالها الموضوع وكذا التجربة الموضوعية، والتكنولوجية، والميزانية والتاريخية، والموضوع لا يوجد نظرا لكثرة تغيراته، أما في الحالة الثانية فإن الاتصال يعتبر الجسم الصلب اللامحدد الشكل موضوعا مثاليا نظريا، إن الموضوع المفضل للعلم في الحالة الهندسية هو الامتداد باعتبارها شكلا خالصا (هندسة) وحركة خالصة (علم الحركة *cinématique*)،

نستخلص إذن أن ما يوجد بالنسبة للحالة الديكارتية هو شيء ما يفكر، والذي يفكر في الامتداد، إن ما يوجد هو «أنا» والهندسة كما أفهمها، أي الهندسة والذاتية، أو بالأحرى، «أنا وحدي» والكان الإقضي، أنا وحدي والحركة الجاهلية لمعروفة الشروط التجريبية¹¹⁴، إذن فديكارث لا يتساءل عما يوجد بل يقتصر على طرح السؤال حول شروط التجربة وإمكاناتها في الذات *l'essence*.

٢-٢-١: الحالة الباطنية

أما الحالة الثانية، أي الباطنية، فيمكن أن نستطع عليها بالحالة الفيزيائية، يتعلق الأمر بحالة فيزيائية وذاتية - موضوعية *Subjectif - Objectif* الحالة التي تنعكس فيها القيود، داخل حوار لا نهائي للمقلبي والمقلوب¹¹⁵، عما يوجد بالنسبة إلى هذه الحالة هو شيء ما ينتشر في مواضيع بلوز دكتور¹¹⁶، أي ما يوجد هو طواهر انتشارية في عالم لا تاريخي *Antihistorique*، يقول م حيدر في هذا الصدد: «إن هناك من دون شك بنية خفية للمواضيع، ولكن لا يتوصل إليها إلا عبر العلاقة، والعلاقة هي بالضيظ انتشار، إن الفيزياء كلية تصبح فيزياء المنتشر، علم البصريات، الكهرباء القناطيسية، الكهرباء اللاسلكية، الديناميكا الحرارية، علم الإشعاعية، علم الأصوات... إلخ»¹¹⁷، إن الأسئلة الأساسية لهذه الفيزياء هي: ما الذي ينتشر؟ وانطلاقا من ماذا ينتشر؟ وكيف ينتشر؟ وفي أي شيء ينتشر؟ وإلى أي مدى ينتشر؟ بمعنى أن باشلار قد ركز اهتمامه على ظاهرة الانتشار، ومن ثم كانت وظيفة المرور أو الانتشار هي ما يوجد بالنسبة له. أما الموضوع القديوس فيأتي في الدرجة الثانية. إن باشلار هو كذلك لم يلتحق بالشيء ذاته، أي بالجسم الصلب، فالحالة الفيزيائية لديه هي تكوين عالم متناسق من الأدوات التي تعمل الشروط النظرية والتجريبية بالتعامل مع الشيء وبخاصة مع طواهر الانتشار التي تعبره.

إذن عما يوجد بالنسبة لباشلار هو الطواهر الانتشارية، لذلك نراه يتدخل لقوا السائلة لأنها تسمح تاريخيا وتقدمه نظرا لأنها لا تتوافر على ذكر¹¹⁸، بمعنى أن باشلار يهين جسما خالصا يتم له به بقي الزمان الطبيعي، وبالتالي نفى التغيرات مقابل تجريبية، فيتمكن من بناء زمان تراجمي كخاصية أساسية العقل العلمي الجديد.

٢-١-٢: الحالة العيية

إذا كانت الهندسة والحركة هما ما تواجدا في الحالة الديكارية. وكانت طواهر الانتشار والتمائل هي ما يوجد في الحالة اليانشارية، فعلمنا يوجد إذن في الحالة السيرية أن ما يوجد هو التمايلات أو تواسلات لنقل الإعلام من موضوع إلى آخر، وتفتشه على الأجسام الصلبة. فتتخبط به هذه الأخيرة. يقول م سير ميمبراً بين الحالات الثلاث: ثلاث حالات: حركات انتشار، تواسل، ثلاث حالات: أشكال أجسام صلبة. إن الحالة الثالثة: جسم صلب تواسل أو إعلام يمكن أن يقال عنها كذلك بنية - تطبيق^{١٣٦}. إن الحالة الثالثة أي السيرية تعد تراكمات الحالتين السابقتين ولتعميما لهما لأن الجسم الصلب ينكشف في مجالها كموضوع ملقوش يتصف بخاصية الاحتفاظ، إنها تغير لتمامها للجسم الصلب، للتواصلات التي تتم بين الموضوع، لذلك يمكن تسميتها حسب م سير بحالة الموضوعي - الموضوعي objectif - objet. إنها تحاول فرامة حديث الموضوع وإعادة تكوين هذا الحديث الموضوعي إذا أمكن ذلك. ما يوجد إذن بالنسبة لـ م. سير، هو شيء ما ينتشر ويتواصل، بمعنى أن ما يوجد هو الإعلام الذي يمكن أن يثبت في الجسم الصلب ويخاصة في ذاكرته. يقول م سير: «بطريقة ما، إنها المرة الأولى في التاريخ التي يمكن فيها أن نعين موضوعاً يطرد الشيطان الاختياري»^{١٣٧}.

بمعنى بذلك أن اكتشاف الجسم الصلب كموضوع موضوعي في العلوم يظهر لهاخت العلاقة لشبهالة بين الذات والموضوع. والعكس. ويؤكد ويتالي اليهود الصارخ للعلاقة، موضوع - موضوع، وبخاصة فكر الشيطان الاختياري. يشير إلى أن م. سير يعتبر كل ما يعيل التواصل والمعرفة شيطاناً، فإذا كان عند ديكرات شيطان التكنولوجيا والمعرفة (المسيح والعاطف)، وكان عند باشلار شيطان التحليل النفسي (الشعور والاشعور)، فهذه هي نظرية م سير شيطان التواصل (الإرسالية والضحيج). إنها تمر من الشكل الجذري في الأسلوب الديكارتي القائم على الكل واللاشيء، إلى الجدال أو الجدول اليانشاري القائم على الشيء الشامل لما قبل التاريخ. والشيء الجزئي للتاريخ التراجعي إلى الاستيعاب الشامل للفكر التجريبي كضراع ضد تشويش الضحيج مع م سير.

إن العلاقة موضوع - موضوع - تخرج الذات من المائرء فيصبح الحديث بين الموضوع والأقوات. لذلك وجب - حسب م. سير - إيجاء تحليل للموضوع التقني حتى يؤكد ما سبق قوله. فعندما نقول إن السدود ننتج الكهرباء، فإننا نتقي ونشمي العنصر القلبي الذي هو الإنسان أو الذات، كما أن استعمال اليد المطرقة يجعلها مطرقة بالإضافة إلى أن الأدوات التقنية تمكن في فعلها من نقل الإعلام من موضوع إلى آخر، إذا كان هذا هو وضع الموضوع على المموم والموضوع التقني خاصة، فما وضع الذات العارضة؟ إنها شيء ما يعلم، يفتزن الإعلام ويتلقاه، إنها منبع الطاقة والإعلام. إنها ذاكرة لتطويز الإعلام. وقطب للحوار بين

للمواضيع والذوات. يقول مـسيهر^{١٠٠} إن الشيء هو تجريبي لأنه يوجد كمحتلف، وكموسل للإعلام. ولأنني أوجد كذا، ومنطق ومحتلف بالإعلام نفسه أو المعاني لها^{١٠١}.

هكذا كانت النزعة الفينومينولوجية تضع العالم خارج الدائرة، فإن العلاقة موضوع - موضوع تصنع الذات خارج الدائرة. أما التهربتان الديكارتية والباشلارية فتضعان الموضوع خارج الدائرة. إن هذا الوضع خارج الدائرة هو ما يتعلقه مـسيهر بالإيبوخس L'époque الذي يعني التوقف والتوقيف ومن ثم فإن الذات العارضة لا تدخل من جديد في الدائرة إلا بعد أن تدخل في الشبكة التواصلية، والتي رسمتها خطاطة موضوع - موضوع.

إن كما يوجد في العالم السبري هو الأجسام الصلبة الحاصلة للإعلام - إنها مواضيع تجريبية وتاريخية - إنها تجريبية لأنها تاريخية، وهي تاريخية لأنها تحتفظ بالإعلام هي ذاكرتها. ذلك الإعلام الذي يتم فهما بين المواضيع عبر التاريخ وداخل شبكة التواصل.

باختصار، إن المواضيع السبرية ينشئ بعضها البعض ويلتكر بعضها البعض ويتبادل الإعلام بينها، وهنا نصل إلى إحدى أفكار مـسيهر التي يتجاوز بها مسأله وبخاصة ج باشلار التي تتعلق بنفي وجود ما قبل التاريخ. يقول في ذلك^{١٠٢} إذا كان التاريخ قد بدأ مع الكتابة، إذن لم يعد هناك ما قبل تاريخ، إن التاريخ للمواضيع هذا يدل في عصر الإعلام نفسه. إن هذا مكتوب على القوالب المعروحة والصور كالمناهج^{١٠٣}.

تكمال عما إذا كان الإعلام المتبادل بين المواضيع يقتصر على صنف ونوع معين من المواضيع دون غيرها، أم يمتد إلى المواضيع العلمية على العموم؟ نجيب - مع مـسيهر - إنها تشمل كل موجودات العالم، سواء الجمدة منها أو الحيوان أو النبات، والعنصرية هي نظرية تنفرد على شبكة من النقل والتواصل انطلاقاً مما توصل إليه تحليل الأجسام الكبيرة. وتحليل الكيمياء الحيوية للعناصر الدخيلة في الخلايا ك: Acides desoxyribonucleiques A D.N. وك: Acides ribonucleiques A R.N. والبروتينات يقول: يوجد في الجهاز العضوي شيء ما كالكثروف- شيء ما كالكثاموس، شيء ما كشبكة النقل. إن فكرة الترجمة لا تتوقف عن العودة^{١٠٤}.

هكذا إذن يعمم مـسيهر فكرة التغير- أي يصبح التغير عالمياً، شكل الوجودات تعاقب وكهزة للإعلام الذي تتلقاه وتحتفظ به وترجمه. إنها توجد كمثاقبية ومحافظة ومرسلة لإرساليات تختلف تطبيقاتها، إن وجودها يمثل وجود قطعة الشمع الذي يمثل نمطا للوجود المشترك في المواضيع الطبيعية والحية والتقنية، ومن ثم فإن هذا التغير للعمم يتصف بالنظام، إذ يتميز بين المواضيع الجامدة والمواضيع التقنية وأخيراً بين عناصر عالم الحياة.

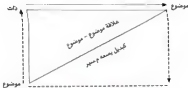
يخلص مـسيهر إلى أن العلاقة ذات - موضوع أو موضوع - ذات هي العلاقة نفسها ذات - ذات، إذ إن كليهما تصنع الموضوع خارج الدائرة، فسواء تعلق الأمر بالنزعة المثالية أو الواقعية

والاختيارية، أي سواء تعلق الأمر بالغالطون وديكارت أو بأرسطو أو ببيكون لوك أو كانط. فإن الموضوع يقسم من التجربة ومن إطار الانتباه ويبنى معطفاً، فالمصنعة البيضاء، Tabula Rasa - أي قطعة الشمع لم تكن في هاتين العلاقات سوى الـ «أنا» أي الذات التي تمثل العنصر السالب والموضوع طبع الإعلام. إنها ذلك الـ «أنا» متغير في هذه التغيرات الناتجة عن علاقات الذات بالموضوع، أو التجرب بالتحسب عليه. لقد كانت الذات ثابتة في شبكة التواصل وهي عملية التجربة، سواء مثلت القوسل أو المثلثي، بمعنى أن المنهج المثالي والنظري يقرن دائرة مفرغة من الذات إلى الذات، أو من الـ «أنا» إلى الـ «أنا»، وكذا المنهج الواقعي من الذات إلى الموضوع، ثم المنهج الاختياري من الموضوع إلى الذات، يقول مـ «سير»: «إن الثنائية هي الباعثة للثلاثية الإعلامية، داعية من الذات إلى الموضوع أو من الموضوع إلى الذات، إن هذه الدائرة تخرج الموضوع من دائرتها (يهيئني...)، أنا أعلم الموضوع والموضوع يعلمني، إنني أعلم نفسي»¹²⁹.

وفيما يلي، خطاطة للعنصرية العلاقات السابقة: ذات - ذات - موضوع - موضوع - موضوع - ذات، بالإضافة إلى العلاقة التي يطرحها مـ سير كبدل لمسايلتها.



الخطاطة الثانية³⁴



إن هذه الحالة السيرية تبرز حواراً لانتهائياً وتواصلًا فيما بين الأشياء، ويشكل هذا الحوار الترميز التاريخي للأحداث والقوانين التي تعد في وسطها الأنا المارعة شاذة كيميائية، زمنية، مكانية وتاريخية، إنها فضاءية، إذ نشبه تقاطعًا مبدئيًا أو قطعية داخل الاتصالية، لكنها مع ذلك تتمتع من التعرف على ما يحدث على الموضوع من شيء غريب عنه هي أثناء تجربتها عليه، بقي أن نشير إلى أنه الأثناء هي هذا المجال أو الذات المارعة هي تمثيل عن التعن، أو عن الذات الإنسانية عمومًا.

فإذا كانت اللحظة المرحلية الثابتة والألا متغيرة بالنسبة إلى الخطاطة الأولى هي العقل أو الظهم، فإن اللحظة الألا متغيرة بالنسبة إلى الرسم الثاني هي: «أن المورفيه هي على المجموع المجموعة الثالثة للمعرفيات الفردية الرسالة والتفوية والتفوية والتفوية بها من موضوع إلى آخر»³⁵.

يعني أن المورفيه العامة تشكل مجموعة من المورفيات الفردية التي تخضع لفعل النقل وتطبع على سطح الواضع، فتشكل بذلك هذه الأظهرة قناة من شبكة التواصل والإعلام، كما تحمل بصمات التعارب فتصبح بذلك قطبًا أو قمة في هذه الشبكة، ذلك أن العالم باعتباره شبكة إبلاغ هو شبكة من الأقطاب أو القمم الهيكلية (bylisme- phasme)، من هذا المنطلق يصبح العلم هو علم المورفولوجيا (Le Morphologie)، بدءًا من الرياضيات ووصولًا إلى التاريخ، إن علم المورفولوجيا مجرد أساس، أنه يضع هيولي (byla) الأشياء بين فرسين ما عدا تلك الهيولي التي يلاحظ أنها تتصل بالخطاطة على عناصر الحروف المورفية.

إن الهولي في نظر م سير هي الإمكانيات الخاصة للاشتراك مع مورفية فردية، إذ أن جوهرها هو المشاركة بدرجة معينة مع الورفية، «إن الهولي، هي ما يمكن أن تدخل عليه حروفها مورفية، ما يمكن أن تولده بيئة نموذجية، خاصة وفردية»¹².

ونشير هنا إلى أن الورفية مستقلة عن الهولي على الرغم من أنها مشاركة لها، وتتضح استقلاليتها أكثر عندما تكون مورفية فردية، إن الورفية تتميز عن الهولي بكونها خاصة، وتخصيصية للمواضيع التصريحية بعكس الهولي التي تصنف بكونها عامة. أي أنها القادة الأثرية والخاصة لهذه المواضيع أما ما نستخدمه عليه بالواقع فهو اجتماع واشتراك هذين العنصرين التصريحيين، إن انتصار علم المورفولوجيا في نظر م سير يتعلّق في اكتشافها، بدءاً من الرياضيات إلى العلوم الطبيعية، القانون المجرد للمورفية المجردة والفردية *Singularisroute* - إن الورفية المجردة لها الخصائص التالية:

١ - إنها مستقلة عن كل هولي، ولكن يمكنها أن تتوقف على مورفية أخرى، إذ يمكنها أن تنتمي إلى مجموعة أو نوع أو مقولة من المورفيات، وتكون هذه الأخيرة متشابهة وداخل تصنيفات أو مقولات، علم ناضج؛ إننا بالفعل أمام مورفولوجيا بالمعنى اللغوي للأشكال والتغيرات.

٢ - إنها صورية، ولا تأخذ معنى ملموساً أو أي معنى على العكس إلا باجتماعها أو بلشتركها مع الهولي داخل النموذج المورفولوجي.

٣ - يمكن تحليل المورفية، وتخطيطها وتخصيصها إلى أنواع بسيطة، بمعنى أنها تركيبة لعناصر مقلدة إلى البسيط بشكل كبير.

٤ - إن بالإمكان نقلها، تطبيقها، استيرادها، تصديرها، إن هذا النقل للمورفية هو ما يستلزم عليه م سير بالضرورة المورفية.

وهكذا يمكن أن نعرف الورفية بأنها صورية ومجردة ومستقلة وتخطيطية ومقلدة إلى أنواع بسيطة، ويمكن أن نطلع عن الموضوع وأن التعامل بمعزل عن غيرها، ونقل، وتطبيق على موضوع آخر ويحتفظ بها، «وهكذا فإن كل علم هو دراسة للمورفية»¹³.

وكل موضوع هو نموذج هومورفي.

إن العلم، باعتباره مورفولوجيا، يحاول أن يعزل عن النموذج مورفية أو أكثر حتى يتمكن من دراستها منفردة. هذا مع العلم أن كل نموذج يحتوي على كثير من المورفيات بكن أحياناً عدد كبير منها مستقلاً بعضها عن البعض، في حين أن النموذج ذا المورفية الواحدة يفسّر في الرياضيات.

وأحسن منها لا انتزاع أو إفلاق طبقة مورفية هو التقنية التوزيعية (*Variationelle*) أو التلافية (*Analogique*) أي اختيار تمديدية من النماذج تنظم في نوع معين تبعاً لكونها تشتمل

نظرية وممارسة العلوم من وجهة نظر

على مورفية مشتركة التي توجد مصحوبة بغيرها من التوريفيات. إن هذا النهج التوحيدي يظهر أن التلا متغير ليس هو المورفية. وإنما هو موضوع معزولاً عن التوريفيات المختلفة.

إذا كانت مهمة إقلاص وعزل الطبقات المورفية هي محاولة دراستها منعزلة ثم تصنيفها في مشكلات وأنواع معينة. فهي أي لحظة من هذه الإقلاصات تكشف عن الهيولي عارية، أي عن الصفحة البيضاء غير المكتوبة بمعنى آخر هل تعد الدراسة المورفولوجية لما هو مكتوب على اللوحة محددة أم غير محددة إلى درجة تجعل الصفحة البيضاء مجرد ألق علمي؟ إن هذا الافتراض الأخير في نظر م سير هو الصحيح، فالعلم يبدو كأنه يدفع هذه الأفق من دون توقف. يقول م. سير في هذا الصدد: أن العلم من دون شك يبدو وكأنه يبعد بلا تحديد هذا الأفق (بمعنى الصفحة البيضاء أو الهيولي - أو المادة وهي أسماء لمسمى واحد). إن تطور فرائض طبقات دالة (تاريخية، فيزيائية، بلورية، جسيمية، ذرية... إلخ). تبدو مهمة لا محدود، والتي تبعد المادة كإقلاص، مما ينتج عنه أن المادة مفككة¹².

ويورد م سير مثالا آخر يتعلق بالترتيب الذي عبر تطوره التاريخي العنصر التلا متغير. فيؤكد أن الأمر لا يتعلق في كل الهندسات بالترجع نفسية ولا الضلع نفسه، الذي خلق مسكلا لفيثاغورس (Pythagore). إن ما بقي ثابتا ومحافظة على مريته هو الوجود أو الأكثر تجريدا. وانتج عن عمليات التطوير التفاضلية التحديدات غير أساسية بالنسبة للرياضيات أنها تحديدات مطلوبة. وهذا يظهر فكرة التوافق في الرياضيات، فلد أن هذه التوافق الثانية في الرياضيات تمثل مفارقة transcendence بالنسبة إلى التحديدات الكمومية والعنسية، أو بالنسبة إلى الأشكال الهندسية المحدودة. لكن هذه الأشكال المفارقة لا ندمج، إذ تترك المكان لأشكال جديدة كلما حدثت سلسلة من البراهين أكثر تقنية وعمومية وأكثر تجزرا في الطول. ومن ثم فإن أي شكل رياضي هو شكل ما قبل رياضي Pre-mathematical مروج فيثاغور هو ما قبل - مروج Pre-Curve التاميين له¹³. وهذا بالضبط ما يعمل حسب م سير حيلة العقل، إذ إن كل مفارقة Transcendence هي ما قبل - مفارقة، إنها مجرد شرط إمكان فعل جديد يضع مفارقة جديدة. وبذلك فهو موضوع الرياضيات ليس شيئا آخر سوى الواضع الميتة بالنسبة إلى الرياضي المعاصر.

نعمل القول إن الطبقات المورفية تعتمد نظرا لتعدد وتغير الأشكال الهندسية، أما الهيولي فتعزل أيضا ومهمة لا نهائية للعلم، باعتبار أن المورفية مجردة ومستقلة عنها. وما دامت كل طبقة مورفية - باعتبارها تفردا بالفعل وموضوعا ما - ليست سوى قطعة خاصة من المورفية العامة، التي تدرس منعزلة، فإن الدراسة المورفولوجية تصبح هي كذلك مهمة لا نهائية للعلم.

نلاحظ هنا كيف أن م سير يجعل للعلم مهمة لا نهائية انطلاقا من أن موضوعه هو أقل لا نهائي. وكيف أن مقاربة العلوم لواقعيتها ليست سوى القروية. بمعنى أن الموضوع هو نموذج هيومورفي من دون تحديد.

يخلص م. سير هي الأخير إلى أن التفكير المعاصر يقوم على مفهوم المحافظة أو الاحتفاظ أو الزوج. تواصل - احتفاظ. هذا الزوج الذي يميز عن الزوجين جسم صلب - إعلام ثم بنية - تطبيق أن الهيولي هي إمكان خالص للتقليد والاحتفاظ بالإعلام. وبالبنيات وبالحواف المجردة، إنها وظيفة خالصة للاحتفاظ. أما المورفية فتتجمع التفاضل بين كونها مستقلة وكونها تحتفظ به؛ إن ما هو مكتوب على الهيولي أو الصفحة البيضاء هو المورفيمات. أما التساؤل عن كيفية كتابتها، فإن الجواب عنه في نظرية سير معروف محال العلم على العموم كعورفولوجيا وكدراسة للبنى والطبقات والأجسام والتواصلات. هي حين أن التساؤل عن مدى بقاء المورفيمات مكتوبة. فإن الجواب عنه يؤدي إلى التمييز بين العلوم ونحسبها، إنه يظهر الجهويات العلمية ومدى تنوع مختلف العلوم، إذ يمكن أن نقول إن العلوم المجردة والخالصة هي التي يكون فيها الاحتفاظ لا نهائياً، بعكس العلوم التطبيقية التي يكون فيها زمن الاحتفاظ نهائياً ومحدداً. بمعنى أن م سير يستعمل هنا مفاهيم الضياع والاحتفاظ كمعيار للتفريق بين العلوم. وقياسها، أعني بالضياع والاحتفاظ بقاء أو مسح المورفية من المواضيع، إن هذا الفعل الثاني لا يمكن أن يتساوى حتى لو تعلق الأمر بالرياضيات التي يقل فيها الضياع.

إن هذه السمات الأساسية للجسم الصلب تتطابق مع طبيعة العلم المعاصر، ذلك أن الانفتاح بين العالم الكبير والصغير الذي تشهده النظرية المعاصرة وأرد في نظرية التواصل التي يقترحها م سير، كما أن نظرية الإعلام هي نظرية تقيس بسهولة دقة التعمية، وتتمكن من التعمية على أن كل العلوم التطبيقية هي غير دقيقة بالتعمية وأن الإستيمولوجيا عند الآن يمكن أن تقيس الجهويات العلمية.

إن الموضوع العلمي للعقل العلمي الجديد - الجديد هو الجسم الصلب، ويتضمن فعل الاحتفاظ بالمعلومات، إنه يحمل تاريخه الذي ليس سوى مجموع التطورات التي طرأت على شكله. هي حين أن تجارب الذات العقلية والمعارضة على المواضيع الصلبة ما هي سوى حالات شاذة نظراً عليه. وتترك بصماتها مكتوبة على لوحاتها.

٢-٣: التفاعل بين الجهات

هكذا فبعد أن تحدثنا عن تعامل الجهويات العلمية والنظريات المعرفية، وكذلك عن تعامل التواصل عبر عملية التواصل والإعلام، تنتقل إلى الحديث عن الخاصية الثالثة للعقل العلمي الجديد - الجديد، التي هي التفاعل الدوائي، إذ ستحاول تتبع نوع العلاقات التي تسود بين المفكرين والعلماء، وبالتالي تحديد وضعهم داخل الشبكة الإعلامية والتواصلية، مبيح الركائز التي يستندون عليها في علمهم ومعرفتهم. باختصار سنركز الحديث عن المرجعية أو النقطة الثابتة كمتصر أساسي في المعارف.

تاريخ وتسمية العلوم عند مسير

■ يبدأ مسير في هذا الصدد بالحديث عن انتشار الإعلام ووجود شبكة إعلامية⁽¹⁾ وتواصلية، ذلك أن الإعلام في ملتقىاته يكون عجوات des secours متعمدة تكون هي شرط الاكتشاف والاختراع. إن هذه العقدة تمثل فهم الشبكة. وبالتالي فهي محطات كما يسميها مسير. نظرا لأنها تمثل ملتقيات، ومراكز ونقط ترابط. لكنها تشير إلى أن هذه الفهم تمثل هي نفسها شبكات. إذ تقوم بفعل الثقافي. وإعادة التوزيع والتكبير والتحليل والخلط. والتصنيف والتصنيف. نحتار ونرسل باختصار أن كل فضاء مستورد ونسبر. هالظريات في مجموعها. وعالم المواضيع الصلبة التقنية والحية والأشكال التاريخية تخضع لطبيعة الشبكة وبخاصة لترايط الفهم والنقط فيها. وبالتالي لفعل الاستيراد والتصدير.

إن الشبكة التي يشترعها م. مسير كمنهج جدولي تسمى إلى المطابقة مع طبيعة العلوم المعاصرة وتاريخها. إنها تجاوز للمناهج الخطية أو الطولية التي سادت فيها قبل. والتي كانت تحدد مسار العلم هي اتجاه أحادي. فعلى النهج الجدلي. هي نظر مسير. خطي لأنه ينحصر في العتمية: النفي والتعارض والتجاوز.

إن الجديد في المنهج الجدولي المسيري هو أنه يسمح بالتمدية وبكثرة الترابطات والتفهم. كما أن العملية تكون فيه علاقة عكسية. ومسير من تحت التعميد إلى التعميد. إن مسير يشبه علاقات الفهم في الشبكة بعلاقات اليراق في الشجر.

تتساءل الآن، إذا كانت التوسيع والتعميق تخضع لطبيعة الشبكة. فما وضع الفكر داخلها؟ إن الفكر هو من دون وضع ليس له مكان ثابت. إنه متحرك. فاقم بفعل حالة الضياع في الشبكة حتى يتمكن من إدراك الشبكة كما هي. فليس للفكر فضاء للاتجاه ليس أمارة سوى محطات جارية. إنه دائما هنا وهناك. يقول مسير في ذلك:

«إن الفكر يسير ويمنح سيره، إنه غير مرجعي في سكون وفي حركة، نسبي ومطلق: نسبي في علاقته بالشبكات التي يوقعها ويضم تلك التي يكونها. يعني ويعيش عالم التفاعلات»⁽²⁾. يريد مسير هنا أن يؤكد أن الفكر المعاصر داخل الشبكة الإعلامية لم تعد له أي نقطة مرجعية سوى أنه من دون مرجعية. لقد أصبح دائما لا بدري اتجاهه. إنه يهدم فكرة المرجعية التي كانت أساس الفلسفات الكلاسيكية سواء مع ديكرات. باستكال. كانت أو ليهنستز. لقد تردد هؤلاء كثيرا أمام اعتبار الشمس مركزا للعالم. ذلك لأنهم كانوا في حاجة إلى نقطة ثابتة. إلى مركز ثابت. وبالتالي إلى مرجعية ثابتة لفكرهم.

إن النقطة الثابتة أو المرجعية تعبر عموما عن جوهر المجال الذي نتكلم فيه. فنقلسه إلى مركز معين هو المرجعية. مما يجعله محددا ومطلقا. وبالتالي متوقفا على شيء ما. يتعد مسير هذا الفعل باللفظ الإيهوغي الذي يعني في اللغة الطرية Epoché الناعية أو

الامتثال *Adaptation*، إنه يعني توفيقاً للحركة ما وعرضة لمتغيرة معينة، إن هذا الفعل وارد في منطق الفيزيوميولوجيا خاصة في منهجها، في صورة الفعل والوضع بين فوسين أو الاختزال *La reduction* - أو تعليق الحكم.

يمكننا أن نغير عن مفهوم الترجمة حسب مسمى بالشكل «الها - الآن» أما الشبكة فتعطينا شكلاً مضاداً هي «الها - هناك» و«الهاور ليه» - الآخر *Le nétre - L'Astre*، التي هي نهايات وشبكات نقل في آن واحد، إنها شبكات بمعنى أنها تسق واحد للنقل، بالخصيص شديد: إن الشبكة عموماً تعطينا شكلاً يمثل لعبة مشروعة للترجمة، وهذا ليس قريباً إذا علمنا أن العقل العلمي الجديد - الجديد، صوري البنية ونقل للإعلام، ولذلك فبراهماته أن باتمس - انطلاقاً من هذين المصطلحين الأخيرين - مجموع الأحكام التوفيقية أو التوفيقية، حسب المفهوم الأحادي للترجمة الذي يمثل شكلاً بنوياً لكل نقل عموماً.

أصبح واضحاً أن العالم النظري والتطبيقي لا يتجلى لنا من خلال فعل الاختزال أو الإنتاج، بل من خلال مفهوم الترجمة، إذ إنه لا يتجلى لنا من خلال الترجمة ولكن من خلال التفاعل المتعدد، لذلك كان من اللازم في نظر ميسير أن يوضح النقطة الثابتة وفكرة الترجمة في المعرفة والتطبيق بذات عارضة دائمة وكيفية الوجود تقريباً، وتتصف بكونها موفقة للتواصل وللإرساليات التي تخرج عبر الشبكات المتصلة بكل من النظريات والمواد، والتفاعلات الذاتية.

إن الفائدة التي يمكنها أن تخدم الترجمة - كشكل «الها - الآن» - وتعتبر عن المركز الثابت للمعرفة - هي نهاي الشكل الجديد «ها - هناك» - هي كل مكان - إن هذا الشكل ينسب مشكل الترجمة كما يضع قانوناً ينظم مجموع الترجمات، وإجمالاً إن لبني التفاعل النظري هو قطع مع فكرة وحدوية الترجمة.

ونجد الإشارة إلى أن الشكل الجديد «ها - هناك» - هي كل مكان) يوجد في كل الميادين المعرفية، إنه عالم، لذلك يشير م. سوير إلى أن أي نقد للعقل يجب أن يمر عبر مصفاة العلوم وفريق الأدب والأساطير في آن واحد.

لقد ترجعت فكرة الترجمة في الفلسفات الكلاسيكية إلى تضاد متناقض مثل: الجوهر، الذات والوجود، الإله أو الإنسان، الأصل أو الغاية، إلخ. وترجع الفكرة الأم لهذه الترجمة في المجال المعرفي عموماً والفلسفي خاصة إلى البحث عن نقطة للإرساء، تكون أولية وبدائية تمنع التفكير من الشرود والخطأ وعن ضياع النفس والعقل، وعن التسيب والازمة، بعبارة صريحة إن الفكرة الأم للترجمة هي ذات أساس إيماني واعتقادي.

إن هذا يمكننا، ليس فقط من قياس لامعالية اللا عقلانيين، ولكن كذلك وبخاصة رواسب اللا عقلانية عند العقلانيين.

إن هذين أمام دعوة إلى تجديد المنظور الفلسفي للمعرفة، إذ على الفلسفة منذ الآن أن تأخذ بعين الاعتبار تعددية ونسبية المرجعيات المعرفية، والخاصة بالضرورة والاعتباطية لتكويناتها، بمعنى أن عليها أن تخلق أفكاراً لا مركزية ومن دون مرجعية، إن سؤاليها الرئيسي يتركز حول طريقة التحويل والنقل نفسها، إننا ننقل بذلك من مفهوم الترجمة إلى مفهوم النقل نفسه.

إننا ننقل بذلك من مفهوم الترجمة إلى مفهوم النقل على العموم، ومن مفهوم المرجعية إلى مفهوم التفاعل. إن تبني الفلسفة للشكل «هذا - هناك»، يعني تبنيها لفكرة التحويل داخل مجال لامركز وداخل ممكن للتبادل، وحيث تمثل أشباه المراكز، أي قسم الشبكة مستبدلات.

نتساءل الآن عما إذا كان النهج الذي يتبناه ميسر له مواصفات هذه الفلسفة الجديدة نفسها، علما بأن م سير يتبنى النهج البيوي؟

يرى م سير أن النهج البيوي هو منهج من دون مرجعية ومن دون مركز، إنه مجرد طريق للتحويل، وبالتالي فإن موضوع الحديث البيوي هو المصير (أ - هنا - هناك) ذلك لأنه يجمع في مفهوم متعدد الوجهات كثيراً من المجالات ذات الصلة المتواضعة، «إنه صوري متعدد ومن دون مرجعية في آن واحد»⁽¹⁴⁾.

إن أهم شيء في النهج البيوي هو الطبيعة الصورية للبرهان وتعدد وجهاته، مما يسمح له باحتضان نهج متعددة ومتغيرة. إن الفكر البيوي ذو طبيعة معرفية، كما أنه تعددية من دون مرجعية، فإذا كانت تعددية الوجهات هي شرط النقل، فإن المصير البيوي هو لغتها ولغة الانقلاط.

نلاحظ إذن أن المعايير الثلاثة للعقل العلمي الجديد - الجديد تتوافر في هذا النهج، وهي كما سبق القول، البنية والتحول والتحديث الداخلي للمعرفة، إلا أن النهج البيوي يقابل النهج الارتدادي بمعنى آخر، «إما أن التحليل بيوي، وبالتالي شكل جهوية ليست سوى نموذج ما، وإما أن التحليل الارتدادي، وبالتالي توجد قاعدة شرطية تعطي الفنى»⁽¹⁵⁾. فإذا كان النهج الارتدادي أو التراجعي يعكسنا من الاطلاع على مجالات قديمة، ودائرة علمية ماضية نعرف فيها على إمكانات حسنة أو على نظريات متجاوزة، فإن النهج البيوي ليست مهمته التعرف على القديم، بل تكوين نسق جديد من المفردات العنصرية والمتعددة الوجود.

يخلص م سير إلى أن التعددية الثقافية، والإبستمولوجية وتبني النسبية المعرفية والاعتراف باللامركزية المطلقة للإنسيكلوبيديا واكتشاف منهج من دون مرجعية، أقول يخلص م سير إلى أن كل هذا يؤدي إلى عدم التخصيص الإنساني *l'appropriation humaine* باعتبار أن الإنسان كان يفرض كطبيعة وكذات مفكرة.

هكذا حاول م. سير أن يوضح أن «النقطة» هي بنية صورية، لتتقل وتغير مكانها باستمرار، وأن المفهوم البنيوي يتلخص من موضوع من دون مرجعية، أي من الـ «هنا» - هناك». أنه نفس موضوع الفكر نفسه في كل شبكة تواصلية، حيث إنه هنا وهناك. إنه يمكن تصفية من الأمكنة والأزمنة، إنه ليس نقطة ثابتة «هنا» - الآن». إنه دائما آخر وهو دائما نفسه. لكننا نظهر إلى أن هذا الوضع المتحرك لا يقتصر على الاكتشافات العلمي أو الإيستيمولوجيا، بل يتعلق كذلك بالفكر أو بالذات المعارضة عموما. ذلك أن الفكر يوجد في حالة التفاعل، يقول م. سير «كفي الوجود». بمعنى ما إنني متحرك بجميع الطرق المتحركة أو المتحركة، إنني موضوع عديد من التبدلات أو التوفيقات»¹⁴.

هكذا إذن يكون النهج البنيوي تحليل الأشكال المختلفة كال «هنا» - هناك»، وهو نفسه - الآخر «الآن» - مرة أخرى *Marcel Merle - une autre fois*، «وهنا-هناك» - في كل مكان» إلى غيرها. مما يمكنه من التعميم في نظرية للاستمرار والتصدير أو لتقليل على العموم. ومن ثم فإن كل الجهويات التي يلامسها المفهوم البنيوي، وكذا مجموع المفاهيم البنيوية، تلعب في مكان شرطي يتصف أساسا بجعل التحويل عموما ممكنا، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العلاقة والتفاعل على العموم. ومن ثم فإن كل الجهويات التي يلامسها المفهوم البنيوي، وكذا مجموع المفاهيم البنيوية تلعب في مكان شرطي يتصف أساسا بجعل التحويل عموما ممكنا، وكذلك الشأن بالنسبة إلى (العلاقة والتفاعل). أن هذا المكان الشرطي هو المكان المتعالي الذي يجعل كل علم ممكنا. وبالتالي فإن كل حيوية علمية ليست سوى حيوية معينة من هذا المكان. إن الفكر لا يكون ممكنا إلا تحولاً داخل هذا المكان. بل إن هذا التحول هو الفكر نفسه. باختصار. إن شرط إمكان المعرفة وشرط حالة الفكر يكمنان في المكان المتعالي للتواصل، إن «أنا» الفكر «وأنا» الكائن الحي لتوفيقان على هذا الإمكان. وهنا يورد م. سير مثالا من التفاعلات على أفعال التبادل والحركة والتفاعل. يتعلق ذلك باستعمال الضمائر: أنا - أنت - هو - وهي، إلى غيرها من الضمائر التي تصبح مواضيع للتبادل، نظرا لأنها مستعملة من قبل جميع الناس. إنها تشبه الأشخاص في كونها ما بين تبادلية *Interchangeable*. ومن ثم تكون النقطة الثابتة الوحيدة، واللامتغير، الفريد في هذا التغير هو «التن» - إن الذات الوحيدة للوجود في الذات الإنسانية هي التفاعل - التوالي.

لم يعد إذن للفكر أي بنية سوى كونه متفعلا في المكان المتعالي للتواصل. وأنه مجرد إمكان خالص للتوفيق، بمعنى أن الفكر عندما يسطح فإنه يوفيق ويحقق سير التواصل ولا يتمكن من رفع وإقصاء هذا التوفيق سوى التوافق المتعالي الذي يؤسس «العام» أو «الكلي». يقول م. سير: «إننا نفكر إذن عبر التوفيق. إنني أفكر عبر التوفيق ومن خلال الإقرار الاتفاقي للتفاعل التوالي. من أنا أيضا» (...) إنني موقف للنحن. إن الوعي هو المعرفة التي تكون دائما

هي جماعة التحزب. إن التواصل يخلق الإنسان. إن بإمكان الإنسان أن يقتل نفسه، وليس إقصاءه من دون أن يقتني نفسه^{٢٠}.

إن الإنسان الفكري يصبح إذن صفة من الإرسال والتلقي، ومستهدفاً مفتوحاً له إمكان الدائرة التي تستلزم وتوزع.

هكذا تكون إذن قد تشبعت مع مضمير مختلف الحوانب والحقائق الأساسية لعقله الجديد - الجديد، والحالات الأساسية العامة والمطلقة فيه، والتي تتعلق بالمعرفة والعالم والمدينة الإنسانية، مما أدى به إلى استنتاج وجود حقل نظري متعال، وحقل موضوعي متعال، ثم لتفاعل دولتي متعال، وهذه الحقول الثلاثة مستقلة تماماً عن كل مرجعية، إذ توجد هذه المرجعية في كل حقل معرفي بصورة لامحدودة في شكل تقاضات - مرجعية. بقي أن نشير في الأخير إلى أن العقل العلمي الجديد - الجديد يختلف عن العقل العلمي الجديد في نقطة جوهرية وهي أنه علم. إذ لا يهضم في المجال العلمي كما هي الحال عند بائشلاق. بل يتعداه إلى النظرة إلى العلم والإنسان.

٢-٢: الإستيمولوجيا الخارجية (الدائرية) والداخلية (الموجبة)

سنحاول في هذا المجال أن نلمس معالم الإستيمولوجيا السيرية. فبين أوجه التجديد فيها، ومن ثم جوانب الاختلاف التي تفرقها هذه الإستيمولوجيا كتحاول للإستيمولوجيات السابقة عليها، لكننا نشير إلى أنه قد سبق التحيز عن كثير من نقاط الإستيمولوجيا السيرية كالمفهوم العلم والإستيمولوجيا السيرية، وفكرة تصنيف العلوم، ثم حول العقل العلمي الجديد - الجديد.

ويأتي تأكيدنا هذا انطلاقاً من محاولة حصر مشكلات الإستيمولوجيا عموماً، كالتفريق بين إستيمولوجيا جهوية أو خاصة، وأخرى عامة وشاملة، ومشكل تصنيف العلوم ونوع العلاقة بينها، ثم تقسيم العلوم إلى صورية والفنية أي مشكل تجريبية وتطبيق الرياضيات؛ وأخيراً تعددية العلوم واختلافها ومدى تأثيرها في العقل العلمي. وهي كلها مشكلات سبق أن تعرضنا لها في محاور حديثنا عن الفكر السيري. أما المشكلات المتعلقة بالصراعات الثنائية في تاريخ العلوم كالتصراع بين المذهب الألي والمذهب اليهودي في البيولوجيا، والتصراع بين الديكارونية والنوونية، إلى غيرها من الصراعات الثنائية التي طرقت مسار تاريخ العلوم. فهذا ما سنحاول نقصه في هذا الموضوع.

لكننا نشير قبل ذلك إلى أن الإستيمولوجيا بدأت لتدخل في بحثها إلى مشكلات أكثر تخصصاً كعلاقة الرياضيات بالنطق، ثم علاقة العلوم الإنسانية فيما بينها، أي مشكل تجانس هذه العلوم وثروتها، كما تبيت مشكلة هيمنة علم على علم آخر في العلوم الإنسانية، كهيمنة التاريخ مثلاً. فريد أن نتوصل من خلال كل هذا إلى أن الإستيمولوجيا تسير نحو الطمعية والانبثاق من داخل العلوم.

إن كل هذه المشكلات التي سبق ذكرها تتجول وتضيئ على موضوع الإستيمولوجيات المعاصرة. لكن الإستيمولوجيا تجد مجالها الأكثر حيوية ومقصوية، وبالتالي حاضرها على التطور، في العلوم الدقيقة والحقة، إذ إنها تتمكن فيها من الابتعاد عن المشكلات الفلسفية من جهة، وعن المشاكل التي تمثل موضوع العلم من جهة أخرى. لكن تجدر الإشارة إلى أن الإستيمولوجيا على الرغم من المحاولات المتعددة التي تبذلها لكي تصبح في منزلة موضوعها، أي تصبح علمية، فإنها لم تنلص كاية من الفلسفة.

تسأل الآن: ما الإستيمولوجيا في نظر م. سير؟ ما مهامها ووظيفتها؟ ما خصائصها التجديدية وبالتالي ما نقط التجاوز فيها؟ باختصار إلى أي حد يمكن أن نتحدث عن إستيمولوجيا سير؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة سيستم لنا انطلاقاً من تتبع مراحل تجديده م. سير للإستيمولوجيا التقليدية، وجعلها متوافقة ومتجانسة مع العلوم المعاصرة وبخاصة مع الرياضيات المعاصرة. إن م. سير سيتخذ هنا كعادته نموذجاً للتحليل سيكون هو الرياضيات. هكذا يبدأ م. سير بالتساؤل عن إمكان الامتداد بالإستيمولوجيا الكلاسيكية (التقليدية) إلى الرياضيات المعاصرة. انطلاقاً من الملاحظة التالية: إن الرياضيات تتقدم وتطور على الرغم من ثباتها، على حين أن الفلسفة لا يزالون يعانون الثغرات نفسه.

لكن ماذا يعني م. سير بفعل الامتداد؟ امتداد الإستيمولوجيا التقليدية؟ أم يعني الكلاسيكية إلى الرياضيات المعاصرة؟ هل يعني ذلك أن الرياضيات المعاصرة قد طرحت مشكلات جديدة يجب أن تدرج في صماء الإستيمولوجيا التقليدية؟ أم يعني أن مشكلات الإستيمولوجيا الكلاسيكية تختلف كلية عن تلك التي تعترضها الرياضيات المعاصرة؟

قبل أن نجيب نشير إلى أن هناك - على الأقل - اعترافاً، وإن كان ضمنيًا بكلاسيكية ومهم الإستيمولوجيا في عصر م. سير، إن الحديث عن الامتداد يعني عند م. سير الاحتفاظ باللهمة مع تعيين موضوع جديد؛ إن فالغاية من تجديد الإستيمولوجيا هو جعلها مطابقة لموضوعها الذي أصبح جديداً، لكنها تحتفظ مع ذلك بمهمتها القديمة كخطاب حول العلم، وكيفيت عن الحقيقة وكشدهد للذات العارفة، إن فعل الامتداد هذا الذي يشرحه م. سير بين الإستيمولوجيا الكلاسيكية والرياضيات المعاصرة يخلق أربعة مصطلحات نجعلها في نقطتين:

- ١- الرياضيات الكلاسيكية والإستيمولوجيا التقليدية التي هي محدودة ومعروفة.
- ٢- الرياضيات المعاصرة والإستيمولوجيا الممكنة، التي يجب تحديدها وتعريفها انطلاقاً من الامتداد بمشكلات الإستيمولوجيا الكلاسيكية إلى العلم المعاصر.

يبدو أن فعل الامتداد يلفظ داخله مفهومًا آخر سبق أن أشرنا إليه، ألا وهو الصراع الثنائي في تاريخ العلوم، الذي يتحدد هنا كصراع بين القديم والحديث والمعاصر سواء في مجال الإستيمولوجيا أو الرياضيات خاصة والعلوم عامة.

تاريخ واستعمالات العلوم في الحضارة الإسلامية

لفعل الاعتماد هو اسم لغير لفعل الاستيراد، أي استيراد مشكلات الإيستمولوجيا الكلاسيكية إلى حقل الرياضيات والعلوم المعاصرة. ولكن السبب في هذه الدعوة إلى الاعتماد وبالتالي إلى تحديد الإيستمولوجيا، هي أن العلوم تسمى جامعة ومن دون انقطاع إلى حقل الإيستمولوجيا، فتصبح كلاسيكية.

وشحوتها ليست شيئاً آخر سوى خطتها وتوقعاتها. إن خطا الإيستمولوجيا نتيجة حتمية لتجولها وظهارة الوصف إلى فعل الحكم والتميزية. فتاريخ العلوم هي نظرم سيمر بسرعة كبيرة إلى درجة أن الفيلسوف يبقى دائماً كلاسيكياً بالنسبة إلى العلوم المعاصرة، أو لنقل معاصرة - معاصرة، كما يفصل أن يسميها هو نفسه.

تتساءل الآن ما خواص الرياضيات الكلاسيكية حتى تتمكن من تمييزها عن الرياضيات المعاصرة؟ إنها تتحدد كتحويل بإبعاد اليكاليكا التي هي من التجربة وإبعاد الهندسة التي هي من الحدس. إن هذا التحليل كقوة للعلم هو تحليل القرن التاسع عشر الميلادي، وكذلك تحليل لينتز: إنه علم العدد ومن ثم فإن الحساب يطفى على باقي العلوم من دون منازع.

إن الرياضيات الكلاسيكية هي علم العدد، ومن العدد كمنهج أولي تخرج مجموعة من التسميمات المتكاثرة، المتداولة: **الكمية، التلا، المقارنة، والركبة**. وفي مسار هذه التجنيولوجيا المكثورة، كما يسميها إدوارد لوراي (E. L. Roy)، **"تطويع العلوم مجالها الخاص"**، ذلك أن الجبر قد حل محل الحساب، والتحليل محل الجبر، لكل التحليل يعني مرة جزأاً من الرياضيات، ويستغرق كل الرياضيات مرة أخرى. إذن تقاسم العدد على مر الأجيال ثلاثة علوم هي: الحساب والخبر والتحليل. إن مثال هذا التقطيع المانكروني، الذي قام به م سيمر سواء في الإيستمولوجيا أو في تاريخ العلوم يصبح ذا أهمية انطلاقاً من كشفه عن بعض المشكلات التي تبدو جزئية للوهلة الأولى، لكنها تصبح هي الأخير ممثلة للشروط العامة لإعادة بناء البنية الكلية للعلم أو العلوم. بمعنى أن هذا التقطيع يجعل في طياته عناصر إعادة تكوين البنيان النسقي حسب قواعد وإعدادات تختلف عن تلك التي يستعملها في تطوره، هنا تتجلى نقطة التقاء المانكروني بالديكاروني، إذ إن التقطيع المانكروني يظهر قانون تطور العلوم ديكارونيا، أي تاريخياً، فالرياضيات ليست نتجة تراكب الاكتشافات وتعضيم النظريات والاستنباط الخاص فقط، ولكن كذلك وبخاصة انطلاقاً من فترات تمديد بناء العلم إلى النظرية نفسها. إن التفكير في تطور الرياضيات يتم إذن انطلاقاً من مصطلح إعادة البناء المتواصل، أي أن الرياضيات تسير نحو أولياتها الخاصة بقدر ما تأتي منها.

إن كل هذا يؤكد أن العلم هو الذي يتوقف بالنسبة لنفسه وليس الإيستمولوجيا هي التي تتوقف بالنسبة للعلم، فإزمنة العلم على الرغم من تنوعاتها تدعو إلى تفسير جزئي أبنية النسقية، ومن ثم التقطيع الذاتي لنسقه، فيحفل بذلك فترة تطورية، إن العلوم لتطور بسرعة.

ويحدث دائما تدارك تراجمي للعاصمي عبر الحاضر لكل بنية علمية، مما يجعل التطور الاستقبالي مفتوحا. إن عملية إعادة البناء والتنظيم في الأنساق العلمية تخلق سمكتين في تاريخ العلوم للسمان بالصراع أي صراع القديم والجديد. هذا الصراع الذي يجعل الفيلسوف المتأمل يتردد أمام التعتنين. نظرا لتواضع كليهما على اليقين. كما في الحال مثلا في صراع الهندسات الإقليدية والإقليدية. ومن ثم فرض التحلي من القديم لسلعة أوليات يقينية جديدة. هو فرض لرؤية الحركة المعقدة للعلم حسب الانفتاح والاتصال، التسبق والحركة.

فالنظرية التوسيمائية والحفاظة لا تشرح إلا كمنظرة ميتورة للحالة الفعلية للعلم. أو كونها تتجاهل الفتحاح على حركة التاريخ، إن الرياضيات خاصة والعلم عموما يطوب في لحظة اتصامه وفي زمن فترة أولياته. لذلك فالرياضيات في حاجة إلى استيراد. إن المنطق الحديث قد طاب عندما رفض استيراد المشكلات الإستيمولوجية إلى مجاله. إن على الرياضيات أن تستورد مشكلات الإستيمولوجيا التقليدية إلى مجالها، فتخرج هذه الأخيرة من معطوياتها. فتفجر النقاش والحوار داخل حقل الرياضيات بين مدارس رياضية. ومن هنا نشأ تلك الصور التاريخية. فمن جهة الرياضيات المشرقة إلى مدارس مختلفة. ومن جهة أخرى إستيمولوجيا تقليدية تشرح شيئا فشيئا من إشكالياتها الأساسية التي تتمحور حول الذات العارفة.

منذ هذه اللحظة لم يعد هناك تجار من أبناء وعلماء. مما جعل الفلسفة سحائية Polemique. بل هناك شجار بين الرياضيين القدماء والجديد من جهة، والمناقشة للماضيين من جهة أخرى. ومن ثم فإن الإستيمولوجيا قد وضعت خارج الدائرة ما دامت تحفظ بنيتها التقليدية. إن السبب في هذه القطيعة يعود في نظرم عبر إلى رفض فترة الأوليات في الرياضيات، والمتعلق بالتحليل الانعكاسي في الإستيمولوجيا. مما يقضي النقل الفعلي للمشكلات الإستيمولوجية داخل العلم والعلوم.

إن تاريخ الرياضيات يبين أن هذه الأخيرة تسير نحو العلم الذي هو حركة نحو حقيقة البناء. بمعنى أن الرياضيات تسير نحو أصلها. كأن تاريخ الرياضيات يعود إلىصبح النهاية أصلا. إن النهاية التاريخية تصبح أصلا جوهريا. ونلاحظ هنا أن فكرة اتجاه الرياضيات نحو أصلها تشبه اتجاه العلوم من المعتقد إلى البسيط في تاريخ العلوم عند باشلان.

إن عبقرية الرياضيات حسب م سير التحلي في عملية التعميم هذه. إنها عبقرية الحركة نحو حقيقة الأصل. إن التعميم في الرياضيات هو التعليل.

إن علم الرياضيات تتسم بالانقلابات. وبإعادة بناء الأنساق ووجود قطائع بين لحظات تطورها التاريخي. كما أنها تسير نحو أصلها ونبعها انطلاقا من عملية التطوير والتعميم Perfectionnement التي تقوم بها. يقول م سير: «إن ليس هناك تطور علمي. واكتشاف

الرياضيات المعاصرة في القرن العشرين

حقيقي غير هذه المشاجرات المتواصلة بين القدماء والمعاصرين، والتي تنفي بعمل اتصالية التراكيبات الصغيرة لتواليات جزئية من النتائج السلبية، هكذا فإننا نلقب النظام ونعيد رسم وجهه ما، إننا نتكلم لغة جديدة، فليهما يتعلق بنا يستحسن أن نضع «قاموساً» مقارناً يعبر بين اللهجة الكلاسيكية واللغة المعاصرة³⁷⁶.

إن م. سير يشرح هذا قاموساً مقارناً يميز بين مصطلحات العلم الكلاسيكي ومصطلحات العلم المعاصر. مما يؤكد أنه يؤمن بأن المفاهيم العلمية تتغير من حيث الضمور، كما سبق أن أشار إلى ذلك ج. باشلار وجورج كونكيليم. مع الإضافة إلى أن م. سير يستعمل هنا لفظين مختلفين لهجة ثم لغة. لهجة العلم الكلاسيكي ولغة العلم المعاصر. مما يدفعنا إلى القول بأن م. سير يرى أن العلوم تتطور وتتقدم إلى الأمام. أي تزداد دقة وضبطاً، ويزيدنا هذا يقينا ناكبده على أن الرياضيات تسير نحو أصلها بقدر ما تأني منه، خاصة عندما نتحقق خلاصتها وتطويعها الذاتي.

إن القاموس الذي يشرحه م. سير هنا سيكون مبرزاً للظبيعة والاطلاق والعودة في تاريخ الرياضيات، فكيف كان هناك مجال **تتقدم** و**التطور في العلم**، وبالتالي إسراع في حركة اليد والضمير، كان وجود هذا القاموس **مستورراً**، **ذلك أن الاكتشاف الحقيقي ينصب على مجموع النسق**، إنه إعادة بناء، ومن ثم فإن تطور الرياضيات هو تقالي هذه الإصلاحات. فإذا كان ضميم المقدم يصلح مبدأ لبدا الرياضيات الكلاسيكية، فإن مقاربة هذه الأخيرة بالرياضيات المعاصرة يؤدي بنا إلى ملاحظة مجردة من التحولات فيما يتعلق بالشكليات والخفريات والنسق، ولكن بعاصمة فيما يتعلق بالمقاربة التي تقوم هذه التحولات. إن الرياضيات الكلاسيكية هي نظر م. سير تسعى نحو تعميمات طويلة امتدادية، إذ إنها تتعامل مع مواضيع محددة كالعدد مثلاً. هي حين أن الرياضيات المعاصرة تسعى نحو تعميمات هيرغليفية وارتدادية مع اقتضاها لتحديدات الوضوعية. ولجالات لم تعد محددة بعناصرها الوضوعية، ولكنها محددة بقوانين خاصة، إنها تقارب اعتبار الموضوع المحدد: «الموضوع لم يعد سوى الموضوع من - موضوع ما، بمعنى أن التفكير يمر من الموضوع إلى تعميقاته، من الشيء إلى الفهم، وإن تعود إلى المجال السابق أي إلى التصرية إلا عندما نريد عرض باراديجم أو مثال أو مثال مناقض، باختصار عندما نريد عرض نموذج»³⁷⁷.

هكذا فالرياضيات المعاصرة تسعى بجدية إلى أن تجعل نفسها موضوعاً علمياً. وبخاصة موضوع لخطابها الخاص، فإذا كانت الإستيمولوجيا التقليدية تتعدد كمطالب حول العلم، فإنه سرعان ما تصبح الرياضيات المعاصرة وبالهداية محددة كإستيمولوجيا لخطابها الخاصة، مع الإشارة إلى أن خطابها يتم بحسامة. لقد أصبحت الطريقة في الرياضيات المعاصرة هي الشيء وموضوع الفكر، ومن ثم تظهر ازدواجية العكسية، إذ تصطب نفسها وتقدم نفسها

وتكامل. فتمثل بذلك المعرفة الجديدة. إن الرياضيات أصبحت كالتنطق الذي يحاول أن ينظم الرياضيات وينظم نفسه في آن واحد. فالرياضيات تحاول أن تكشف أكثر ما يمكن من وجهات النظر الممكنة التي تمكنها من التكلم عن نفسها. ومن ثم تكون إستيمولوجيا موجبة Positive من سماتها الأسلمية الصرامة والتعميم.

٢-١ : خصائص الإستيمولوجيا الموجبة

إن هذه الإستيمولوجيا موجبة لأنها ناشئة من طبيعة الموضوع الذي لتسح خطاها حوله. إنها إستيمولوجيا داخلية Interne. وهي معممة généralisée. أي تعصب على الموضوع والمنهج فيصبح مجموع موضوعها ومثودولوجيا معممة. كما أنها إستيمولوجيا صارمة. لأنها تستلقي دقتها وصرامتها من علمية الرياضيات. بل إنها رياضيات من الدرجة الأولى. إنها رياضيات الرياضيات Maths - mathématiques. إن هذا النسخ أو الانكاس للرياضيات على نفسها يسمح بإكثار مستويات التجريد والتبذاج وتحليلها وجعلها مفاهيم نسبية. وإن كانت تبدو ثابتة. كما يؤدي إلى التمييز بين النظرية الرياضية والتفكير الرياضي وجعلها مسببة كذا.

إن فبعد أن نعم هذه الإستيمولوجيا الموجبة وتأخذ مجال عملها في الرياضيات. فإنها تكلف بجميع مهام الإستيمولوجيا الكلاسيكية يقول م سبر : إن المهمة الوصفية التقليدية للإستيمولوجيا الكلاسيكية قد انتفى هذا الوصف لظاهرة^{٣١} لأن الصورة هي لغة هذا الوصف. لكن هذه اللغة تخضع كثيرا من التقات لقواعد معينة داخل نسطها الأكاديمي. ووجب أن تكون هذه اللغة والقواعد والقوانين وهذا النمق مؤسسة بصرامة. ما يؤدي إلى إبراز مشكل الأساس. ومن ثم فإن الرياضيات المعاصرة تحتوي على إستيمولوجيا موجبة من حيث إن هذا التوزيع في المستويات هو الذي سمح بإمكان التفكير في أسئلة كانت الإستيمولوجيا الانكاسية. أي التقليدية. عاجزة أمامها. بل أنها لم تكن قادرة على طرحها بلغة قابلة للعمل. لقد كانت الإستيمولوجيا هي الحال الذي يطرح فيه المشكل الفلسفي للحقيقة بدقة أكثر. وبذلك كانت تمثل الركيزة التي تعتمد فيها كل نظرية في المعرفة. أما الآن فقد دخلت الإستيمولوجيا في نظر م سبر وإلى الأبد - عن المهمة المعيارية والتقديرية التي كانت تقوم بها تجاه العلوم. ولم يبق لها سوى المهمة الوصفية. يقول م سبر «هكذا فإنه من الجوهر أن تصبح فلسفة العلوم. فلسفة تاريخ العلوم. أو تاريخها العلوم. أو أيضا تاريخ فلسفة العلوم. إنه من الجوهر أن نصب في التاريخانية^{٣٢}. بمعنى أن عليها أن تصبح إما وصفا ديكتارونيا وإما وصفا سانكرونيا. ويمكن أن يكون هذا الوصف نفسيا نكونها ظاهريا تراقبها أو مجرد. يؤكد م سبر أنه. على الأقل في فرنسا. منذ الوحيث كونه. قد أصبح كل إستيمولوجي. بعد تحول مهمة الإستيمولوجيا. مؤرخا أو طبيعانيا naturelle بجميع المعاني للتصور.

أثر وعلمنة العلوم عند هبشدة حور

إذا كانت الإيستمولوجيا هي خطابا حول العلم فهل سبق لأحد أن فكر في نحو مورفولوجية وتركيب ودلالة هذا الخطاب؟ بمعنى ألا يجب أن نتعمق مسبقا هذه اللغة التي نتحدث بها عن العلم؟ إن هذا السؤال يأخذ مشروعيته انطلاقا من الانتقال من اللغة التقنية إلى اللغة المشتركة، مما يمثل أول صعوبة بالنسبة للخطاب الإيستمولوجي. حيث تصبح الترجمة من الأولى - أي اللغة العلمية - إلى الثانية - أي اللغة المشتركة - خيالة، كما أن هذا الخطاب عندما يكون بصدد الحديث عن القاعدة والأنس، فإنه يفتقر للقوى الفلسفية تركيزه له، ومن ثم فإن الإيستمولوجيا تحصل في خطابها الخاص اختلاطا بين أربع لغات: منطقية ورياضية وفلسفية وعامة. إن تعميم هذه النتيجة يجعلنا نحكم على الإيستمولوجيا التقليدية بأنها خارجية، إذ إن هناك مسافة بين خطاب منطقي فلسفي عامي، وخطاب تقني للرياضيات. لكن هذه الإيستمولوجيا الخارجية لا تتفرق عن الرياضيات مادامت تمثل مجالا يتم فيه وضع وإثبات مشكلات مطلقة أو منسبة هي الرياضيات.

إن الرياضيات المعاصرة تسمى نحو الانفلاق بطريقة مستقلة، وبالتالي إنشاء خطاب حول نفسها انطلاقا من ذاتها. وبغية قريبة جدا من لغتها، وهكذا ينتج مضمون الإيستمولوجيا الخارجية وأبعاض مهمتها. وسبقها فتصبح مشكلة الإيستمولوجيا داخلية.

إن الإيستمولوجيا الداخلية هي تلك القائمة من داخل العلم نفسه، وتستعمل لغته نفسها، فتتسم بالصرامة والتعميم. ومن ثم فهي موجهة بمضمون ذاتي لا يفتقر إلى انتقاد العلم وتقديمه، إذ يتمكن من حل مشكلاته وتحاور أزماته. إن مضمون إشكالياتها مستقى من الإيستمولوجيا التقليدية أما الإيستمولوجيا الخارجية أو الكلاسيكية فتشحن خطابها حول العلم من خارج العلم، وتجمع تناقض الانتقال من اللغة التقنية إلى اللغة العامة، مما يجعلها غير دقيقة وخائفة. إنها إيستمولوجيا سلبية negative لأنها تساعد على انفلاق وتوقف العلم. لكن ألا يعني كون الإيستمولوجيا داخلية أنها عظم العلم، وبالتالي فهل هي جزء منه أم خارجة عنه؟

إذا كانت الإيستمولوجيا الخارجية تولف موضوعها وتصفه عن بعد، فإن الإيستمولوجيا الداخلية تبعد عن تجميمه وعن تطبيقه، إنها تعيد بناء وإحياء وبنيتها. ومن ثم فإن علم العلم يعني نسخا لهذا على نفسه، لأنه شبه انعكاسي، وليس اختراق خطاب عن موضوعه، أنه إغلاء داخلي وانعكاسية جهوية⁽³⁾.

ومن ثم فإن الوصف الذاتي للغة الرياضية هو إعادة التشاط وإعادة التهيئة وتحسين في الوضعية، وبالتالي فإن أصل الرياضيات لا يكمن فقط في نهايتها، بل كذلك في كل لحظة من حركتها نحو هذه النهاية.

إن الإيستمولوجيا لم تعد علم - العلوم، لكنها خطاب بلغة فوقيمة (الغزة اللغة) Meta - language حول كل لغة خاصة لكل جهوية معرفية، فكل إيستمولوجيا جهوية تعبر بنوع

من اللغة الفوقية الفلسفية عن الهوية العلمية التي تصفها. بمعنى أن م-سير يريد أن يجعل من كل جهورية علمية في العلم المعاصر إستيمولوجيا منعكسة على مجالها الخاص، وبذلك تكون منطقتان من جهة ومنفتحة من جهة أخرى. منطقة داخل مجالها الخاص ومنفتحة على باقي العلوم عبر فعل النقل والاستيراد والتصدير. يقول م-سير في هذا الصدد: «إنها إذن إستيمولوجيا جهورية مرتين: لنفسها حسب النوع والاتصال. ولعلم على العموم انطلاقاً من نفسها وداخل لغتها الخاصة حسب التوافق والاتصال...»⁽³⁴⁾.

إن هذا يجعل مشكلة الإستيمولوجيا الداخلية، إلا أننا نشير هنا إلى أن الإستيمولوجيا الشاملة عند م-سير لا تعني كونها - عامة كما هو معروف - أي تتحدث عن العلوم بعمق الفرد، بل إنها تعني فقط إمكاناتها على باقي العلوم انطلاقاً من مجموع العلاقات التي تربطها بها. يقول م-سير: «ثم لأنه أصبح من المستحيل خلق إستيمولوجيا عامة، نظراً للاستدارة الانعكاسية لكل جهورية على نفسها...»⁽³⁵⁾.

ذلك أن كل مجال معرفي في نسقته الخاصة يتضمن حقيقته المستقلة، وبالتالي يحتوي فلسفة معينة لعلاقات هذه الحقيقة بالنسق. بالإضافة إلى أنه يستعرض أنواعاً من الافتراضات على باقي المجالات. مما يجعل منه إستيمولوجيا جهورية لنسق العلم. بمعنى آخر أن كل علم هو علم العلوم. إن الرياضيات تتوافق على عدة لغات وإساليب (عرقية) لكي تتحدث عن نفسها، وتوصف وتأسيس نفسها. إن الوصف يكون مبدئياً وتطبيقاته لأن الرياضيات تتحكم فيه فترقيته. ومن ثم تكون الإستيمولوجيا الوصفية والمبدئية والتأسيسية موجودة في حقل الرياضيات. إن لحظة العصر المعاصر هي لحظة إعادة البناء نسقياً في نظر م-سير. ولم يكن ذلك ممكناً إلا بالانعكاس الرياضيات على نفسها وعلى منهجها ومراضيتها وشروطها. وهذا ما يسميه م-سير بالتشكل التقدمي للإستيمولوجيا داخل العلم ذاته. ففي كل لحظة إعادة بناء النسق يصبح الرياضيون إستيمولوجيين لمعرفتهم الخاصة. ونشير إلى أن هذا التحول هو القدرة العلمية تحدث داخل العلم. فالتك يحدث كما لو كانت الرياضيات فصاة في حاجة إلى استيراد مجموعة من الأمثلة الإستيمولوجية لإثبات ضرورة معالجة الإستيمولوجيا للعلم. أي أن على الفلسفة أن تنزل إلى العلم حيث تنتظرها الإستيمولوجيا، ذلك لأن الإستيمولوجيا الكلاسيكية الخارجية لا تمكن من التوافق مع حاضر العلم. يقول م-سير «إن الوصف الخارجي لا يلتصق سوى صرامة من درجة ثانية وهي شبه ميتة...»⁽³⁶⁾.

لقد كانت الدراسة الإستيمولوجية تغل فيها قبل دراسة تمهيدية لنظرية المعرفة داخل مجال الفلسفة. أما الآن فأصبحت تتم خارج الفلسفة ومن دونها نظراً لشكل هذا النوع من الإستيمولوجيا الوعية كمنطاب محال للعلم. وعلى الرغم من أن ميشيل سير يقتصر هنا على تحليل نموذج الرياضيات، إلا أنه يؤكد أن الأمر يتعلق بجميع العلوم: «إن هذا لا ينحصر في

العلوم الرياضية وإن كانت تمثل من هذا الجانب اقبال الأكثر اكتساحاً^{١٢٠}. إن هذه الإيستمولوجيا المحايدة والوجبة تستهول فلسفة العلوم أكثر من أي زمن مضى. ذلك لأن كل جبهة تتحدث من نفسها بأكثر ما يمكن من الصرامة. فكل واحدة لتزجج بأورغون *Organs* انعكاسي يكون مجالاً يستلتي منه الفيلسوف قيمه. ومن ثم تعد مهمة الفلسفة مناقشة المفاهيم العلمية كالتجربة والزمان والمكان... إلخ. ما دام كثير من العلوم التجريبية نفسها بدأ يسير نحو تعليمه الذاتي.

يخلص ميسر إلى أن الرياضيات نظرية مفتوحة داخليا ومطلقة خارجيا. وبني بالانفلاق التطهير والتنظيم الذاتي. وحركة التعلق هذه تصبعية. إن الانفلاق هي الرياضيات يعني القطاعا من الإيستمولوجيا الخارجية. أما الانفتاح الداخلي للرياضيات فيعني أنها تسير نحو جوهرها أكثر مما تحققة. إنها تسير نحو رياضية الرياضيات. ذلك لأن الرياضيات تسير نحو أولياتها وتطويعها أكثر مما تأتي منها. كما تسير نحو صرامتها. فتصبح أولياتها نتائجاً وتطويعها تطبيقات. ودقتها غير دقيقة حسب النظرية التراجعية. ومن ثم فإن الرياضيات مفتوحة على نفسها ولأجل نفسها وليس لشيء آخر.

لقد كانت المهمة الثلاثية للإيستمولوجيا الكلاسيكية الانعكاسية- هي الوصف النهجي والقاعدة المنطقية، والأسس. فكانت تسمى بذلك إلى نظرية عامة في المعرفة على العموم. لكنها عجزت عن إعطاء أصل للرياضيات. إذ أن التطبيقات التكنولوجية تظهر توفقات بين تاريخ المشكلات وتاريخ الإيستمولوجيا. إن هذه الأخيرة تنب في الحقل بالأولى.

عما أدى إلى اكتشاف فشل المهام الثلاث للإيستمولوجيا التقليدية التي لم تعد تقتصر سوى على الوصف النهجي. ومن ثم أصبحت ثانوية. أي جهورية وانطباعية.

لقد استورد العلم إشكالية الإيستمولوجيا الكلاسيكية. لكنه جعلها متشككة *technique* ومصورة ومطورة من صفاتها الانعكاسية. يقول ميسر: «إن المشكلات بقيت هي نفسها لكنها أصبحت متشككة ومصورة ومطورة من نسمة انعكاسيتها»^{١٢١}.

إننا لم نعمل إلى الآن سوى على تبيان كيف نشأت الإيستمولوجيا الموجبة أو الداخلية التي يقترحها ميسر في مقابل الإيستمولوجيا السالبة أو الخارجية. وفي أن نحدد بدقة موضوع هذه الإيستمولوجيا.

٢-٢-٢ : موضوع الإيستمولوجيا الموجبة

إذا كان مجال الإيستمولوجيا الموجبة هو العلم أو الجهورية العلمية. فإن الموضوع الذي يقترحه ميسر للإيستمولوجيا هو مجهول العلم. *Le monde de la science*. ذلك لأن إنسيكوبيديا المعرفة تحتوي في جميع نقاطها على لا شعور ما. أو مجهول ما تطلعه المعرفة يقول ميسر: «إنني أبنى كأطروحة أن موضوع الإيستمولوجيا هو مجهول العلم ربما أكثر من العلم نفسه إذا

كانت على الأقل ترفض أن تبقى نسخة خالصة للإستمولوجيا الجوهريّة، التي - كما ستري - يمارسها كل علم منذ الآن على نفسه^(١٣).

إن هذا المجهول في المعرفة يمثل لا معرفة داخل المعرفة أولاً مفكراً فيه داخل الفكر فيه أو لا شعوراً داخل الوعي أو الشعور المعرفي- إن مجهول الإنسيكلوبيديا هو الميتافيزيقا في نظر ميسير، كما أن الإنسيكلوبيديا هي مجهول الميتافيزيقا، بالإضافة إلى أنهما مجهولان بالنسبة إلى ذاتها وأجل ذاتها. إن الإستمولوجيا تبحث في مجهول العلم باعتباره علماً ما دام يدخل في إطار الإنسيكلوبيديا.

وهكذا فإن الإستمولوجي يرفض وضعية التخصص، ذلك لأن عليه أن يعرف وأن يحول وسط المعارف، إنه يواجه مباشرة التلاشعورات الوضعية، إن وضعه هو من دون وضع، إنه يوجد في نقطة لا مركزية ومتمركزة، إنه كما قيل القول هنا - هناك، وهذا الوضع المتحرك للإستمولوجي يعود إلى طبيعة العلوم المعاصرة والحقائق الداخلية لكل جوهريّة علمية، بالإضافة إلى انعكاس كل علم على نفسه، ووجود فعل النقل بين الجوهريّات العلمية، مما يحدد مهمة الإستمولوجيا في وسف عمليات النقل أو انتقالات المفاهيم. في حين أن العلم يسعى إلى توحيد نوعين من الحقيقة:

- ١ - الحقيقة الجوهريّة التي تتوقف على المرجعية الجوهريّة وعلى النسق الذي يدخل فيها.
 - ٢ - الحقيقة الشاملة التي تستقل عن كل مرجعية خارج الإنسيكلوبيديا، بدول ميسير.
- هناك بالطبع إستمولوجيا جوهريّة، ولكن الإستمولوجيا الشدية وحدها تخلص إلى إطلاقيّة الحقيقة العلمية بشكل عام. حقيقة مرجعة - ذاتها *Auto-referée* داخل الإنسيكلوبيديا، حقيقة ما بين - مرجعية *Inter-referée* في كل موضوع^(١٤).

هكذا نستخلص أن الإستمولوجيا باعتبارها وصفاً، قاعدة وأساساً لم يعد لها مجال في العلم المعاصر، إن ما بقي لها هو تداخل الجوهريّات، *Inter-regionales* والتأمل حول التفاعل - بمعنى أن الإستمولوجيا أصبحت داخلية، تتمكن من قياس الجوهريّات ومن وضع الحدود ووصف عمليات النقل والتفاعلات الجوهريّة داخل الإنسيكلوبيديا، أما الإستمولوجي فيرفض التثابته والرجعية، على بالنسبة إلى وضعه ووجهة نظره، إنه يتحرك على طول للتوسعة المعرفية، إن الإستمولوجيا من هذا المنظور - ولها كما عرفناه من طبيعة العلم فيما سلف - تصف بسمات العلم من سرامة ودقة ولا مرجعية وتعميم، ومن ثم فهي داخلية ومرجعية.

٢-٢-٢ : مرجعية فلسفة العلوم

يبي أن تساؤل الآن، ما وضعية فلسفة العلوم داخل هذا التطور الميسيري. خاصة إذا علمنا أن الإستمولوجيا هي فرع فطش من فلسفة العلوم. هل يمحشها وبالتالي لم يعد لها مجال معرفي أو موضوع للبحث أم أن ميسير يقترح مهمة جديدة لفلسفة العلوم؟

يقول م. سير، «إن عليها (فلسفة العلوم) أن تكون إبستمولوجيا عامة للإبستمولوجيات الموجبة الجبهوية. تدرس على العموم حركات التصطلحات والشكالات من مجال إلى آخر ومن جبهوية إلى أخرى. هذه هي مهمة الفلسفة المعاصرة للعلوم»¹³⁴.

يجعل م. سير فلسفة العلوم ممكنة للإبستمولوجيا عامة وشاملة، ولكن هذا يقرّر تناقضا على ما يبدو، إذ سبق أن اكتفى أن م. سير يرفض القول بإبستمولوجيا عامة وشاملة، إن هذا التناقض يزول بمجرد تحديد مهمة كلا المبحثين:

فلسفة العلوم كإبستمولوجيا عامة تحاول أن تجمع بين نتائج الإبستمولوجيات الموجبة وترصد تحول المشكلات من علم لآخر حسب ما تمنحه إياها الإبستمولوجيات الموجبة، بمعنى أنه إذا كانت هذه الأخيرة تمثل خطايا صارما وعلميا حول العلم - فإن فلسفة العلوم تمثل خطايا حول خطاب الإبستمولوجيا، أما الإبستمولوجيا العامة التي يرفضها م. سير فهي تلك التي تريد أن تتحدث مباشرة عن «العلم» بالكيف التعريف.

إن فلسفة العلوم هنا تأخذ مكان الإبستمولوجيا الخارجية التي تتحدث عن العلم من خارجه، أي عبر خطاب إبستمولوجي داخلي وصارم، لكن بواجبها هنا إشكال مسبق أن اصطدما به عند تعاملنا مع العلم، ويتعلق الأمر بما يلي: إذا كانت لغة الإبستمولوجيا صارمة موجبة وحقيقية، فإن ترجمتها إلى فلسفة علوم، أي إلى لغة مشتركة، ستكون خيانية، أليس وضع وساطة بين العلم وفلسفة العلوم مطروحة كوقت ما وأدّت الإبستمولوجيا الموجبة - وهي هذه الوساطة - تنقسم بمصاحبات العلم نفسها من صارمة ودقة بمعنى آخر، إن كون الإبستمولوجيا علمية، أو علما يدعونا إلى خلق إبستمولوجيا للإبستمولوجيات، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية، إن علينا عوضا من أن نشكر في معيار الإبستمولوجيا أن نشكر في أساس هذا المعيار. أي نشكر فيها إذا كان معيار العلمية ذا أساس متين، أم أنه من خلق الفكر الإنساني؟ أو لعله اندماج وراء صارمة العلمية، مما أدى إلى تحجيم الفكر الإنساني داخل النظرة الواحدة.

٣ - العلم والتاريخ

إن تاريخ العلوم مجال معرفي جديد في الساحة الثقافية عموما، والإبستمولوجيا خاصة، لذا بطرح مجموعة من الإشكالات يتلخص أغلبها في التشنج ما بين طبيعتي هذا الزوج المعرفي: علم - تاريخ.

بمعنى أن دقة وبديهية الأول تختلف وتتوق علمية الثاني، مما يجعل الحديث عن تاريخ العلوم يتسم بتعقيدات وتشكيكات متعددة، فما هو يا ترى موقف م. سير من هذا المجال المعرفي، وما معالم الجدة والتجاوز في نظريته ومنهجها للتاريخ للعلوم وإذا كان مؤرخو العلوم ينقسمون إلى خطائين ومادين أي إلى داخليين وخارجيين Internalistes et externalistes فإن يمكن أن

نصنف مسهرة وأخيراً إذا كانت هناك أنواع متعددة ومختلفة للتاريخ العلوم، كالتاريخ الاستمراري والتاريخ القطاعي فما التمسك الذي يقننه م.سير ولماذا؟

حتى يتمكن من الإجابة عن هذه الأسئلة يوضح ميشال سير أن تلحرج في هذا الوضع بطرقة م. سير إلى تاريخ العلوم، وأسباب فشل هذا المجال المعرفي انطلاقاً من سعيه نحو العلمية الدقيقة، ويستقصى سبيل تجاوز هذا الفشل في نظر م.سير. ومن ثم يطرح نمط التاريخ الذي يعمده بديلاً للتواريخ التي سبقته انطلاقاً من عرضه لمجموع تواريخ العلوم المعكنة - كالتاريخ التراكمي المباشر وغير المباشر والتراجمي - محاولاً أن يستخلص سمات كل نوع من هذه التواريخ ومدى مطابقتها لمعاصر الطب، خواصه وطبيعته وكذا صيرورته. وتشير هنا إلى أن م.سير يرى أن التاريخ اللا تراكمي التراجمي هو الذي يطابق الخواص الأساسية للعلم المعاصر كالنظم الذاتي، والقطاع في المسار المعرفي للعلم خاصة وجود العنصر التاريخي في عمل النقل العلمي.

لم يتم م.سير بمشروع تطبيقي لنظريته ومنهجية في تاريخ العلوم، بل اكتفى فقط بوضع خطة عامة وصورية لهذا المنهج في كتابه «التواصل»⁽¹⁾، كما حاول أن يقوم بتاريخ سريع ومختصر جداً في بداية كتابه (التوزيع)⁽²⁾، حيث حاول أن يطرح (...) «بإيجاز إستيمات 1990» مجموعة من المعصور يجمع لنفسه تقسيمها كالتالي: عصر كلاسيكي القرن التاسع عشر، ثم المعصر المعاصر. انطلاقاً من أن فهم المعصور ليحل معضلات معرفية مختلفة من حيث البنيات الثابتة والخفية لمعارفها العلمية.

٢-١: إمكانات تاريخ العلوم

يمثل العلم سلطة معرفية في مجال الثقافة على العموم، إلى درجة أن أصبحت العلمية معيار الثقة بالمعارف مهما اختلفت مشاربتها، هذه العلمية التي تتلخص في مجموعة من الشروط والخواص أغلبها وأشهرها الدقة، والصرامة والتحقق، ومن ثم فإن على كل نسق معرفي يريد أن يدخل المدنية العلمية: فقرة غير واضحة هي الأصل (ص ٥١) أن يتوفر على هذه الشروط والمواصفات. وغني عن الذكر أن الرياضيات والعلوم الطبيعية هي التي حققت مدى بعيداً في درجة العلمية بمكس العلوم الإنسانية التي ما زالت تسير بخطى وثيدة نحو الموضوعية والعلمية، ولما كان التاريخ هو أحد هذه العلوم الإنسانية فإنه ما زال يتخبط في إشكالية الذاتية والموضوعية نظراً لعدة اعتبارات أهمها:

تدخل ذاتية المؤرخ في الأحداث والوقائع التي يؤرخ لها، بمعنى أن الأيديولوجيا تمكن خطاب التاريخ، بالإضافة إلى أن الموضوع الذي يدرسه علم التاريخ ذو طبيعة معقدة لأنه يوجد في الماضي، ذلك الماضي الذي لا يعود ولا يتكرر مما يعشج المؤرخ من السهول

التاريخ وطبيعة العلوم: منهجية سير

والتجريب على الظاهرة المدروسة. هذا على الرغم مما يبذله علم التاريخ من مجهودات بتنبه منهج علمية عدة كالمناهج الهيولي ومنهج «الحواليات»، لكي يصبح علما دقيقا وصارما بالمعنى الحقيقي.

وإذا كانت هذه هي حال العلم والتاريخ، فما طبيعة العلاقة التي ينتجها ارتباط هذين المجالين المعرفيين؟ بمعنى آخر، إذا كان العلم عموما والتاريخ خاصة يمثلان متناقضين إلى حد ما، فهل يمكن دمجهما في مجال معرفي جديد نسطح عليه بتاريخ العلوم؟ وحتى لو تجاوزنا هذا الإشكال التلقا من أن هذا البحث المعرفي قد أخذ مجموعة من التطبيقات على يد الكثير من العلماء والمؤرخين، فإن هناك إشكالات أخرى يطرحها تاريخ العلوم تتجلى في الأسئلة التالية: من يقوم بالتاريخ للعلوم المعالم أم المؤرخ؟ وكيف يتم التاريخ للعلوم؟ ثم لماذا تاريخ العلوم؟ وأخيرا لأي شيء نؤرخ؟ إن السؤال الأول يبرز التفاضل بين منهج وهدف لتاريخ العلوم. فمنهجه ونظريته توجد في كلية العلوم الإنسانية. وهدفه وموضوعه يوجد في كلية العلوم، أما السؤال الثاني فيتعلق بالمنهج الأكثر ملاءمة لموضوع تاريخ العلوم، في حين أن السؤال الثالث لزعة فلسفية أكثر منها علمانية، لأنه يتساءل عن الأساس والغاية من تاريخ العلوم. وأخيرا فإن السؤال من أي شيء نؤرخ له يسمى نحو توضيح الموضوع الحقيقي لتاريخ العلوم، إذ هناك عدة مواضيع كالرواي، وموضوع العلم نفسه، وخطاب العلم حول نفسه وحول موضوعه إلى غيرها من المواضيع التي يجدر التاريخ بسبب أساسها في حيرة من الاختيار. لنسا نعد - في هذا المجال - أننا سنقدم إجابات مسبوقة عن الأسئلة التي سبق ذكرها بطريقة مباشرة، لأن أغلب هذه الإشكاليات أصبحت غير ذات أهمية في نظره، باعتباره أن مسير العلم بإمكان وجود تاريخ العلوم وإن كان ذلك على المستوى النظري فقط. إذ يقول: «ليس هناك تاريخ لهذا الشكل، إنني لا أعرف منه سوى الإطار النظري»¹³⁴، ويعني أن تاريخ العلوم بالمعنى الصحيح، أي الذي يتوفر على منهج ملائم لموضوعه، ويستوعب مجموع الإشكالات التي يطرحها التاريخ للعلوم بالإضافة إلى القدرة الجيدة بالموضوع للمؤرخ له، أقول إن هذه الشروط لا تتوافر لدى من يؤرخون للعلم، أو لنقل إن هناك نظريات متعددة تمثل مشروعا لتاريخ علم أو علوم معينة، لكنها تفشل عندما تنتقل من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، وهذا الجانب يمثل أحد أسباب فشل تاريخ العلوم كعلم، وأعني به صعوبة الانتقال من المستوى النظري إلى التطبيقي، إذ يقول في ذلك: «هناك تقسيم آخر وهو بالفعل وجوب الأخذ بعين الاعتبار مباشرة الفشل العملي (التطبيقي) لمؤسسة تبدو سهلة في التقبل النظري»¹³⁵.

أما السبب الثاني في فشل مشروع تاريخ العلوم - في نظر م سير - فيتجلى في التقسيم للمؤرخين إلى علماء ومؤرخين، أو لنقل إلى علماء وفلاسفة، ويعني بذلك تقسيم المؤسسات الثقافية إلى كلية علوم إنسانية وكلية فلسفية، إن أساس هذا التقسيم في نظر م سير أساس

سوسيولوجيا وسياسي وأيديولوجي. حيث يقول: «هناك أسباب عدة تعمل على الفشل (يعني فشل تاريخ العلوم). حيث إن أغلبها ليس هو تقسيم العمل الثقافي. الذي نخشى وراءه أشياء خطيرة، أعني وثائق موسومو سياسية الهيمنة والتلاعب: إذا كان المؤرخون، وإذا كان الفلاسفة يجهلون العلم، وبالعكس إذا كان العلماء لا يعرفون التاريخ والفلسفة، فإنه في كلتا الحالتين، باستثناء ما، إلى حدود الطغولية، فإن هذا عليه بالعاني. مما يستدعي توضيحها في يوم ما»^{٢٢٤}. يشير م. سير هنا إلى أن هذا التقسيم بين الفلاسفة والمؤرخين من جهة والعلماء من جهة أخرى هو تقسيم مشغول لأنه يقوم على أسس وأهية تتلخص في القول بأن العلماء لا يعلمون التاريخ والفلسفة، وأن الفلاسفة والمؤرخين لا يعرفون العلوم.

إذا كانت هذه أسباب فشل وجود أي تطبيق خارج لمشروعات تاريخ العلوم فهل يعني هذا عدم إمكان هذا الحال المعرفي بتاتا، أم أنه مجرد فشل أولي رافق بداية خاطئة، وغير منظمة تنظيما نظريا صاروماً بمعنى آخر هل يتخذ م. سير موقفاً عديمياً تجاه تاريخ العلوم نظرا لما يطرحه من إشكالات معقدة ومشعبة، أم أنه ينفي إمكانه، فلفظ في وضعه الراهن؟

يبدو أن م. سير غير راض عن وضعية تاريخ العلوم في عصره، نظرا لتعديتها وتوسعها، سواء على مستوى المنهج أو النظرية. بالإضافة إلى أن المؤرخين ينسبون بالنظرية التجريدية والتفكيرية للعلوم، بمعنى أنهم لا يأخذون كل علم في علاقته بعاشي العلوم في الموسوعة (أو الإنسيكلوبيديا). إن م. سير يهيب على المؤرخين للعلوم اهتمامهم مع كل علم على عدة مستويات، أي باعتبارها جوية علمية، وهم بذلك لا يفعلون أولئك المؤرخين الذي يرون في تاريخ العلوم تاريخا للرواد والمؤي الأسبغية الرسمية هي الاكتشافات، يقول م. سير في هذا الصدد: «إن الكل يتحدث عن تاريخ العلوم كما لو كان موجودا، في حين أنني لا أعرفه. إنني أعرف مونوغرافيات أو تجميعات من المونوغرافيات ذات تقاطع خارج. هناك تواريخ للعلوم، توزيعا، للهندسة، للجبر، إلى حد ما للرياضيات، لعم البصرات، للديناميكا الحرارية، للتاريخ الطبيعي. وهكذا دواليك، إذا كانت أطروحة علم ما أو جهوية ما قد عرّضت الآن تلك الملاحظة بمؤلف مبشري أو ثانوي مهمش، كما كان يقال، فإن ذلك لم يغير كثيرا من الشكل، فموضعا من أن تقاطع جماعة إلى أفراد، فقد قطعنا خريطة إلى جهويات»^{٢٢٥}.

إذا كان تاريخ العلوم يحارب فكرة الرواد في العلم، انطلاقا من أن العلم موضوع وليس شخصا، وانطلاقا من أن كل اختراع يمكن أن نجد له روادا وليس ولدا واحدا فقط، مما دعا إلى استبدال تاريخ الرواد بتاريخ العلوم كموضوعات وكأنساق جميد، فإن م. سير يرفض هذا النمط من التاريخ كذلك، وهذا الوقت المبشري طبعي ما دام هذا التاريخ يأخذ أو يشير كل جهوية علمية مستقلة عن غيرها، وكان كل علم يخلق ذاته انطلاقا من ذاته وعبر ذاته، ويعد نفسه مستقلا مطلقا على نفسه، على حين أن م. سير يرى أن هنالك علاقات تقاطع وتداخل بين

الجمهوريات العلمية، ومن ثم لا يمكن الحديث عن استقلال علم عن آخر وانطلاقه على ذلك. كما لا يمكن الحديث عن ترتيب صارم أو تصنيف منظم للعلوم.

إن التاريخ الذي يرفضه مسير هو تاريخ طابع الترتيب معين للعلوم، لذلك يدعو إلى القيام بتاريخ نقل هذه الهرميات الترتيبية ول هذه التطبيقات فيقول: «أعلن أنه يجب البداية بتطبيق التاريخ النقدي للتطبيقات، ولكن التاريخ نفسه يوجد في صلب ما»^(٣٦).

ونظرا لوجود هذه التجزئية في تاريخ العلوم فإن م. مسير يسلع إشكالا أكثر تعقيدا. إذ يقول: «كيف نترددون ما دامت هناك علوم مجزأة بدلة قد أكثر تفريقها. أن تتخيل علاقة ما بين التاريخ العلم وتاريخ العلوم. ما دام أنه لا توجد علاقة بين الحقول الفردية للمعرفة نفسها؟ إن الإشكالات قد حل من قبل، وقد حل بالسلب»^(٣٧).

أصبح واضحا أن م. مسير يؤكد على التفاعل والتداخل بين العلوم، ويرفض كل تاريخ تجزئي لها، لكن إذا كان م. مسير يرفض تاريخ العلوم الفزي أو التجزئي ويرى فشله منجسدا في الأسباب التالية، تقسيم العمل الثقافي إلى فئات (علماء، وتجزئية العلوم وتصنيفها، ثم ظهورا تقسيم الشروع التاريخي للعلوم إلى مجال نظري وآخر تطبيقي، فما رأي م. مسير في تاريخ العلوم؟ بعض ما البديل الذي يطرحة م. مسير؟ يجب م. مسير قائلا: «ما دام يوجد تاريخ للعلوم. أعني تاريخا السبيلتي العام (general) في المعرفة كما هو. وتغير مطقت فياته لا يوجد أي إمكان عملي لتوحيدها (unification) بين هذه التخصصات. ما دامت لا توجد. وبين التشكلات الأخرى»^(٣٨).

إن هذا التاريخ الذي يطرحة م. مسير يصعب بكونه عاما وموسوعيا، ويتقابل مع الحالة العلمية للعلوم في العصر الحاضر. إنه تاريخ يرى في المعرفة شيلا متوحدا. نهرا واحدا وليس مجموعة من الجداول المتفرقة. فالقول بأن هذا العلم مستقل عن غيره هو نقي له.

هكذا بالنالي يمكن وصفه في علاقة مع التاريخ الذي هو علم كذلكه فكل تاريخ العلوم إننا أن ينظر إلى المعرفة والعلوم كعلم واحد، ومن ثم يجب دراسة تقدمه العام وتطوره. بعض النظر عن أي ترتيب أو أي تصنيف، ولكن مع مراعاة لوحة معينة ترسم مجموعة من المراحل، تشبه إلى حد ما مراحل ليون برانشيفيك (L. Brunschwig) وأوجست كونت ونظام التعينات عند م. هوكو. وبخاصة الخصائصات المعرفية ومفهوم الإيسمي هذه. ذلك لأن هذه المراحل قد أظهرت أن المجموع الكلي للمعرفة يتكاثف ويتجمع في مرحلة معينة من مراحل تطور المعرفة. يقول م. مسير في ذلك: «لقد رأينا في بعض المحطات من التاريخ إذا هذه العتبات المرحلية، إن مجموع المعرفة العلمية يتكاثف. إن الفكرة أننا من أوجست كونت. وكذلك من برانشيفيك صاحب «المراحل». ورأينا أن هذه اللوحة الشاملة والتقاطعات المتعددة التي يظهرها ليست أبدا حدثا ما. إنها توجد دائما»^(٣٩).

يشترح م. سيرر تقسيم هذا المجري العام للمعرفة عبر التاريخ إلى مراحل أو فضاءات معرفية تتجمع وتتأسس حول بنىات خفية وثلاثة، أي أنه يقسم التاريخ المعرفي إلى إيسمييات نظم انطلاقاً من فكرة أو أكثر، لذلك نراه يبحث عن إيسمي العصر الكلاسيكي، فيؤكد أنه النقطة الثانية أو المرجعية التي تمثل لا متغير علوم هذا العصر، إذ يقول: «يتعلق الأمر بالنقطة الثابتة وبالمرجعي، لسألكوا، من فضلكم اللفظ الإغريقي (الإيسمي) إنه يعني ذلك بالضبط»^{٢٢٤}، ويؤكد كذلك: «إن النظام الكلاسيكي، هو النقطة الثابتة، إن العنصر الكلاسيكي هو الموازنة التي تدورها مرجعية واحدة وتجعلها ممكنة الاستيعاب»^{٢٢٥}.

يحاول م. سيرر أن يركز على فكرة المرجعية كمفكرة ثابتة وإسماوية هي كل المعارف العلمية في العصر الكلاسيكي انطلاقاً من أن كل علم في حاجة إلى مركز أو أصل أو نقطة ثابتة من الرياضيات إلى الفيزياء والفلك، فعلى الرغم من استبدال العلماء لمركز الكون من الأرض إلى الشمس، فإن ذلك لم يغير شيئاً من الوضع، إذ إنهم أبقوا على فكرة المركزية، فعلى بسكال في نظر م. سيرر عندما أراد رد الاعتبار للمسيحية في كتابه «أفكار» فقد وضع المسيح في المركز وهي النقطة الثابتة بالنسبة لمريديه الذين يصحون بالتميمير، يقول م. سيرر: «كما هي الحال في علم الفلك فإن الأيديولوجيا السياسية تغير مكان المركز، لكنها تبنى مركزاً، هذا هو الجوهر في المشكل»^{٢٢٦}.

ونشير إلى أن هذا البحث من المركز نقطة ثابتة في المعرفة قد صيغ جميع المجالات المعرفية والحيوية وليس فقط المجال العلمي، فإن العصر الكلاسيكي في بحث من مرجعية منتظمة، يفكر، ويبرهن، ويركب، ويجرب، وينظم، ويمتلك، ويتردد، ويرى العالم ويعيش مواقفه عبر أسماء ورجوع إلى النقطة الثابتة^{٢٢٧}.

إن هذا البحث عن المركز لم يتوقف في نظر م. سيرر في حدود العصر الكلاسيكي، بل امتد إلى القرن التاسع عشر، وربما إلى عصرنا الحاضر عبر التعليم المتكرر واللغات الأكاديمية التي تحدث عن الأساسي والأرضية والقاعدة. هذا على رغم الاكتشافات العلمية التي شهدتها القرن التاسع عشر كتغيير مركز العالم من مركز الأرض إلى داخل الإهليلج، مما يستلزم التخلي عن كل النقطة الثابتة التي كانت متبناة من قبل، لم تعد الأجسام تجذب نحو مركز واحد، ولكن نحو كل الأجسام في الكون، بمعنى آخر لم يعد هناك حدود من محرك من جهة ومحرك من جهة أخرى بل الكل محرك، والكل متحرك، لكن الذي نظم هذه الأجسام للوزعة هو المكان المنبسط الثابت (le plan - fixe) والذي يتميز بكونه وحيداً بالنسبة إلى مجموع الواقع، إنه الخط الثابت الاستوائي للمجموعة الشمسية^{٢٢٨}، ومن ثم فقد مثل المكان المنبسط البنية الثابتة في القرن التاسع عشر، سواء في علومه أو معارفه الأخرى، إن المكان المنبسط هو عبارة عن جدول يقول م. سيرر في ذلك: «إن بناء العلوم

ARCHIVE

مجدول من طرفي النزعة الوضعية Positivisme كما هي الحال بالنسبة للحيوانات والنباتات التي رثت من طرف التفتيشيين وعلماء التصنيف،^(١١) فالكان التبعسط يمثل جدولا قد كتب عليه زوجان معينان يكونان هامين بعيان عن قوتين متضادتين، ومن ثم يصبح هذا الجدول محركا. بمعنى أكثر وضوحا لقد حاول علماء القرن التاسع عشر أن يضعوا مجموعة من الجداول والرسوم البيانية، والخطاطات المتعلقة بالعلوم عمومها تسمى إما البيان ترتيب العلوم ومدى تغيرها وإما البيان مسلوها: «إن هذه الجداول الجديدة هي خطاطات الوظيفية أو الشكل من أجل العلوم ذات الشكل: لوجي فاعلة، بيولوجيا إستيمولوجيا .. إلخ إنها كقالت من خطاطات وضمت الواحدة فوق الأخرى كلوراق كتاب. هذا سيقط ذلك - بالنسبة إلى العلوم ذات الشكل جوني Jovis - في حين أن القرن التاسع عشر الميلادي يخلق إستيمولوجيا مع كوت، وجيوجونيا، أو بيوجنيا»^(١٢).

إذا كانت النقطة الثابتة أو المركز هي البنية الثابتة واللا متغير من إستيمبي العصر الكلاسيكي، وكان المكان التبعسط هو هذه البنية في القرن التاسع عشر الميلادي مع التأكيد على بقاء ظاهرة الجاذبية كعامل هام في هذه العلوم، فإن العصر الحاضر في نظرم سهر بضيف عنصرها عاما حينها هو الحرارة *caloric* ما التي تطبع جميع مظاهر الحياة المعاصرة، إذ إن القادة والحياة والتاريخ تتوقف على وجودها. إن الحرارة تلعب دور توحيد عناصر العالم شأنها أنها غاية لتعطيل الجامد والحي والعلاقات القائمة بينهما، إن الحرارة تسمح بتغيير الطبيعة لأنها تدخل داخلها، إن العلم المطلق بالحرارة يسهر بذلك نحو الداخل، داخل العناصر والظواهر المدروسة، في حين أن علوم العصر الكلاسيكي وعلوم القرن التاسع عشر كانت تنحصر في الظاهر والمسطحي، يقول م. سهر معلقا على هذه الأخيرة، «خارجية برصانتها التهجية (يعني علوم العصر الكلاسيكي والقرن التاسع عشر)، فإنها لا تسهر أبدا إلى الداخل»^(١٣).

إن هذا العالم الذي تسويه الحرارة وتمثل موضوعه المفضل في الدراسات العلمية هو ما يعتبره م. سهر شأنها الحقيقي، انطلاقا من أن الحرارة أو النار تقدم لنا العلوم في شكل تسدي وتوزي، وبصفحتها تتجاوز عالم الأشكال والحركة الديكارتي، التي يرى الواقع عقلانيا. أما النظرية الحرارية الجديدة - حسب م. سهر - فتتحدث عن واقع لامعلائي وغير منظم لأنه متعدد وتوزي، إنه عالم اللا نظام.

هذه خطاطة التحجسية لشروع تاريخي للعلوم قدمها م. سهر محاولا من خلالها رسم خصائص التطبيعات الممكن إحداثها في الجري العام للمعرفة العلمية على مر العصور، بمعنى آخر لقد حاول وضع مجموعة من الفضاءات المعرفية التي تشترك عناصر كل واحدة منها في خاصية أو ثابت معين - مما يدفعنا إلى القول بأن تقسيمه هذا مستوحى من

مفهوم الإنساني عند م. خوكو - يمثل البنية الثابتة لهذا الفضاء المعرفي أو ذلك. ونشير هنا إلى أن لوحظات التوقف أو التسطيع التي توجد ما بين هذه الإستعميات لتسم بكونها صندورية واعتباطية يمكننا دائما أن نرسم جرافة جيبية *Morose frontale* الجرافة التي يتوقف فيها السيلان في تاريخ اعتباطي معطى، إنها دائما ذات دلالة 10^{-4} ، فتصبح هذه الجرافة أو هذا السيلان لختلف المراحل العلمية والمعرفية موضوع تاريخ العلوم في نظر م. سير. إذ يقول: «إن تاريخ العلوم يصنف تقدم هذه الجرافة الجيبية، تقدم التنوع الأكثر ثباتا في كل ترتيب ممكن» أو بالأحرى تقدم التوزيع الواقعي الذي مورس في هذه اللحظة المعينة على معرفة ذلك الوقت 10^{-4} .

أصبح واضحا أن م. سير يؤمن بإمكانات تاريخ العلوم كنمط جديد من المعرفة. على الرغم ما يبرز هذا المجال من إشكالات، إلا أن م. سير يبين تاريخيا ذا خصائص مختلفة عن سابقتها، تتجلى أغلبها في اعتبار السار التاريخي للعلوم سيلانا عاما للمعرفة، خارجا عن كل ترتيب أو تجزيه للمعارف والعلوم، بالإضافة إلى تسطيع هذا التجري إلى مجموعة من التخططات المعرفية أو الإستعمية يبعث من خلالها عن البنيات الخفية التي تحرك فضاءها المعرفي.

٢-٢: أنواع تاريخ العلوم الحديثة وعبر الألفية

في هذا المجال سنحاول أن نتساءل عن الكيفية أو الكيفيات التي يمكننا من خلالها التأريخ لتساق أو مفهوم علمي معين، بمعنى آخر ما وجهات النظر الممكنة لدراسة ظاهرة أو مفهوم علمي من زاوية تاريخية؟ يجب م. سير أن هناك على الأقل ثلاثة عصور لهذا المفهوم أو هذه الظاهرة:

أولا، عصر ظهوره في التقليد العلمي، أي بدايته ونشوئه.

ثانيا، عصر إحيائه في التساق الذي يعطيه معنى جديدا، أي أن نسقا علميا جديدا يأخذ هذا المفهوم ويعطيه معنى جديدا يستقي انطلاقا من خصائصه التأسيسية ومن طبيعة العلوم في عصره. ثالثا، العصر التراجمي لقوة عطاء هذا المفهوم، الذي يمكن أن نحكم عليه الآن، أي تقييمه انطلاقا من المسار الذي تقوم فيه بعملية تراجمية. فلما نطلقنا من منظور التاريخ المعاصر والتكنولوجيا سيكون العصر الأول هو الأهم، أما إذا نطلقنا من منظور الحقيقة داخل أية التساق، فإن العصر الثاني سيكون هو الأهم. أما بالنسبة للميكرونوية الشاملة للعلم المعني بالأمس، فإن العصر الثالث هو الأهم. إن النمط الثاني يقبل الأول، لأنه يعبر عن الحقيقة الداخلية والأنية للتساق. في حين أن النمط الثالث يقبل الثاني لأنه يضع هذا المفهوم أو ذلك في موضعه ومكانته الحقيقية انطلاقا من تقييم علمي حاضري، ومن ثم يولى النمط الثالث هو الوحيد للمثل للحقيقة العلمية لهذا المفهوم أو هذه المثالية في علم ما.

هكذا نرى كيف يتم إيشيل سير تقجير ما يسمى بالإخلاص التاريخي. فإذا افترضنا من الرياضيات اليبينزية مثلاً انطلاقاً من الحكم التراجمي اقلح بحكم الجبر الحديث، فإننا نمنحه حقيقة - إننا نضيفه من غايته - ولكننا حسب م سير، أن تكون في المقابل مخلصين لتاريخ الأفكار باعتباره قائمة من النتائج المتعلقة بمصر ما. هذا بالإضافة إلى أن الغاية التي يمكن أن نضعها عليه تنحصر في مرجعيتها الحالية، بمعنى آخر عندما نغطي معنى ما ينتمي إلى الماضي، فإنه من الممكن أن نغطي معنى مستقبلياً كان غير مستووب، فإذا كنا بفعلاً هذا نغطي للمالم والعلم واقداً، فإننا - في الوقت نفسه - لننا مؤرخين حقيقيين. أما إذا قررنا هذه الرياضيات اليبينزية محمولين بالرجوعيات الساكنونية للنسق، فيستكون فعلاً مؤرخين مخلصين، لكننا سنكون جاهلين لما هو أهم، وأني به العذيفة النهائية أو الغاية للرياضيات، بعضي الآخر سنكون عندنا مخلصين للتاريخ الترسب وغير مخلصين للعلم باعتباره تاريخياً، وبالتالي غير مخلصين للحقيقة التي ليست سوى غائية.

من هنا يأتي مبدأ اللا حتمية في تاريخ العلوم المعقد، هذا المبدأ الذي يحمل تعددية وجهات النظر التي يمكن النظر بها إلى تاريخ العلوم، والتي تختلف من مؤرخ إلى آخر ومن عالم إلى آخر، وبالتالي من مؤرخ إلى عالم. مفهوم التاريخ في نظر المالم معلوم بالرواسب، أما بالنسبة إلى المؤرخ فإنه ينظر إلى مفهوم سابقاً أحيداً باعتباره ميموما حفرها، وهكذا فإننا أن أعرف وضع المفهوم وأجل سرهته أو طرقيه الخاصة به التي هي مصدر الحقيقة، وإما أن أعرف سرهته وأجهل مصدره.

إن هناك اختلاف بين كمية تاريخ العالم لعلوم وكمية تاريخ المؤرخ لهذا العلم، لكن هذه اللا حتمية تأخذ نهايتها في تاريخ العلوم مع مسألة الخطأ في العلم الذي يحاول المؤرخ أن ينشطه كعذيفة مشوشة، هي حين يسمى العالم إلى غنطيته وناسيه باطراف، ذلك أن المؤرخين يؤمنون بما تركه العلماء السابقون، أما العلماء فهيمون بالحدوس العيشية التي لم يكن لها معنى في عصر هؤلاء العلماء، إن الحقيقة التاريخية يمكن أن تصبح حالة (score) - كما يمكن للحال، بعد أن نشط، أن تصبح حقيقة، ومن ثم فإذا قلت صدقاً بالمعنى الجاهلي، فإنه من المحتمل أن أقول خطأ، وإذا قلت صدقاً، فإنه من المحتمل أن أقول خطأ بالمعنى الحالي، إن هذه اللا حتمية تحدد تاريخ العلوم ليس كتقليد متواصل، ولكن كتصحيح متقطع دائماً وغير متصل¹⁰، هذه الطبيعة اللا متصلة لتاريخ العلوم هي التي تدفع إلى القول بالنظرة التراجمية للعلم، وهي نظرة تظهر مدى اختلاف الأنساق المعرفية على مر العصور، مما يجعل تبني العلم الحاضر يبرز خطأ العلم السابق من منظور العلم الحاضر، لذا نستخلص أن العلم نفسه تاريخ، وأن مكان التقاء التاريخية الخاصة بالعلوم كتميل من المثاليات - بالتاريخ المادي - خاضع للتضاد، إنه بالتخطيط مكان لا متعدد، ويشير م، سير

إلى أن هذه التناقضات التي يبرزها هذا المكان الانتقالي هي السبب الأساسي في عدم اهتمام العلماء بتاريخ العلوم ما دام هذا الأخير يعد كتابا نتائج علمية مثالية، أو باعتباره تطورا للأفكار¹، بمعنى آخر تاريخ علومنا تاريخ مونتيكلا « Monticello » تاريخ موريتزكانفور « Moritzcanon »... إلخ، هو تاريخ أساتذة العلوم، الذي منحه تبليغ تواصل معين، على العالم كمشترع أن يعيد تقديمه، إنه تاريخ نسمي نحو جعله مرابطا ومستملا بملتنا قطعاته، هي حين أن العالم المخترع يكسره ويحطه لا منسلا⁽¹⁾.

هكذا يتوصل م. سير إلى حصر ثلاثة أنواع من عمليات التاريخ للعلوم،

أولا، تاريخ العلوم باعتباره تجسيما تراكميا لحري العلوم، وهذا هو التاريخ للضوابط للأستاذ، يتميز بكونه واحدا وجامعا وخالفا من فعل الضياع، بمعنى أنه لا يوجد أي شيء أو تجاوز ما بين مختلف الأنساق العلمية المتتالية، إنه تاريخ تجزيع للوثائق العلمية.

ثانيا، أما التاريخ التراجعي للعلوم فيهتم في الدرجة الأولى بالحفاظ على القرية العهد، أي التأخر، والاكتشافات التي تعيد بنية النسق أو الأنساق، إلا أن هناك عدة تواريخ تراجمية سفتها الأساسية هي كونها مصفاة، مما يجعل مجموع هذه التواريخ تتأخر من المصفاة قد وضعت كل واحدة منها فوق الأخرى، مع الإشارة إلى أن النسق نفسه يختلف عن التجميع في التاريخ الأول، إنه انطباعي وليس تراكميا، بمعنى أن كل شيء هو إعادة بناء لأعطياته وهيكله، وبالتالي إعادة تنظيم ذاتي، وأما الحقيقة التي يرى على أنه ليس تكرارا للأنساق السابقة أو تجسيما تراكميا لها، بمعنى آخر أن هذا التاريخ يأخذ بمن الاعتبار فعل الضياع بعكس الأول، ومن ثم فإنه يبرز تلك اللاهتية التي سبقنا الإشارة إليها.

ثالثا، وأخيرا نجد تاريخ العلوم الذي يتعامل ويؤرخ للعلم نفسه باعتباره حركة أصلية وتشكلا غير محدود، وغير محدد لتسق معين، إذ إن العلم يصبح حاملا للتاريخية أو لنقل إنه هو نفسه هذا التاريخ.

انطلاقا من تتبعه لهذه الخصائص يرى م. سير تنوع هذه الأنماط من تواريخ العلوم، يتطابق مع مفاهيم متنوعة من الزمانية (temporalité) ما . ومن ثم يتجهن إلى الحل الليبرالي، الذي يتلخص في تقايص الزمان إلى نظام ما، واعتبار الا تحديدات الصادقة إمكانات لمجموعة من الحلول، فيعد المسألة من وجهة مطلوبة، فوضعا من أن نمر من وصف لتسق معين إلى الإمكانات القائمة للإسقاطات التاريخية، يجب أن نمر من الأوصاف التاريخية الممكنة إلى اختيار الوصف الأكثر ملائمة لتسق العلمي، ولذلك حاول م. سير أن يعطي نموذجا تحليليا من التاريخ العلمي يكون تاريخيا وحيدا وتجميعية، ثم بعد ذلك يقوم بوضع أو إنجاز عمليات تصفية لهذا التاريخ انطلاقا من أنساق مختلفة، بمعنى آخر، إنه يسمي نحو تتبع تاريخ مفهوم علمي معين مع تطبيقه على هذا التاريخ، تاريخا تراجميا.

وسيكون النموذج التحليلي هذه المرة (المربع والضلع) كشكل هندسي، إلا شكل الضلع أزمنة هي الفيثاغورية وأهتم به إقليدس وأفلاطون في علاقته مع المربع. وقد تطور هذا الأخير من فيثاغورس إلى إقليدس إلى ديكاوت إلى الرياضيات المعاصرة سواء في الهندسة أو الطوبولوجيا أو الجبر أو المنطق، مما يدفعنا - حسب م. سير - إلى استخلاص أن هذا الشكل الهندسي - المربع - له مصهر شبه فوضوي، بل جد فوضوي، إلى درجة أن أي رياضي لن يقبل أن يرى في هذا التغير تاريخيا من منظوره، أي من منظور الحقيقة، ذلك لأن الأمر لا يتعلق أبدا أو تقريبا بالشكل نفسه أو بالمربع نفسه، لأن هذا الأخير ليس أبدا قوام التفكير نفسه أو النسق نفسه، إنه مجرد ذرة بالنسبة للنسق الذي يتغير ويختلف من رياضي إلى آخر، كما أن هذا الشكل أو ذلك يمثل المفسر الأساسي في النسق، في حين يكون حثالة منسوبة من نسق آخر، ورأسيا قديما أعيد للتسيطة في ثالثه. يبدو إذن أن «التطور يتعد إلى درجة الفوضوية»¹⁴⁻¹⁵.

إذا كان هذا النموذج التحليلي يبرز نوعا من الاختلاف بين تجليات الشكل نفسه في الأنساق العلمية على مر تاريخه ووضعيته داخل الأنتقال المنطقية فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يتعلق الأمر بالشكل نفسه أو بشكل هو دائما آخر؟ بمعنى أعم وأشمل هل نجد تاريخية العلوم متصلة أم لا متصلة؟ وفي كلتا الحالتين ما معناها؟

يرى م. سير أن حكاية فيثاغورس أو أصلا - يقبل النظر من معناها الأصلي، أي معناها في المحاورات الأفلاطونية، فإنها تبرز مجموعة من أنواع الزمانيات، تقاطعات في التقليد العلمي ثم اتصالية، ومؤسسة قراحية ثم عود - وكذلك ثنائية موضوعية، بسطة تجعل للفقن والتجامل معا في زمانية شبه دائرية التكرار باستمرار. وهكذا فإن باشلار في نظر م. سير عندما أعاد قراءة مبرهنة فيثاغورس Théorème de pythagore في كتابه: «المنزعة العقلانية الطليقة» انطلاقا من اللغة المعاصرة لنظرية المجموعات، قد كثر حالة مبنون لأنه أعاد إعطاء الوجود لشكل هندسي منسي عن طريق نظرية البنيات، مما يدفعنا إلى القول إن حداثة مبنون تتكرر كلما بحث رياضي محدث في مثاليات رياضية قديمة انطلاقا من لغة علمية حديثة ومعاصرة، ولكن مع هارق أنلسي هو أن:

«سقراط هو الجاهل - أعني التقليدي - ذلك الذي يعرف فيثاغورس، ولا يعرف سواء ذلك الذي منسي، نظرية المجموعات»¹⁶⁻¹⁷. على حين أن العلم المعاصر الذي يطم البنيات قد نصي مبرهنة «فيثاغورس» ويطلب من الجاهل الذي يحاوره أن ينسي للمثاليات التضادية، أو على الأقل أن يساعها في معناها التقليدي.

يتضح إذن أن خاصية اللا اتصالية في الزمانية الاكتشافية، وبالتالي في تاريخ العلوم أعني من اتصالية التقليد، أو من اتصالية التاريخ التراكمي والاستمراري، إن ذلك هل يمكن أن نجد

فكرة المجموعة سابقة أم لاحقة على البرهنة الفيثاغورية. خاصة والهندسة عموماً بحسب م. سير بأنها لا تعرف من هو الأول، سواء حسب الغائية العلمية والتاريخية، أو حسب الحكم التراجمي، لكن الأكيد هو أن فعل إعادة التشيخ راسب ما ينجلي في تمييزه على الشكل التالي: «هذا ما كانت عليه المسألة الفيثاغورية. وهذا ما كان يمكن أن تكون، وهذا ما لم يكن في إمكانها أن تكون غيره». وهذا ما هي عليه، وهذا هو السبب في كونها لم تعد شيئاً⁽¹¹⁾. إن فيثاغورس يعود ليظهر فيشرح لماذا هو ميتة لماذا لم يعد حاضراً إلا كظل؟ من حينون إلى حوار الأرواح⁽¹²⁾.

يحاول م. سير في هذا الصدد أن يطبق هذه الأسئلة على بعض المثاليات الرياضية التقليدية، لذلك يؤكد أنه لو افترضنا أن إقليدس وسابقيه قد اعتبروا الشكل نصفاً للمربع أو نصفاً للتوازي الأضلاع، لانقادوا مباشرة وبالضرورة إلى الشعاع المتجهي *Pevecteur*، وبالتالي إلى بنية الككان المتجهي *Espace vectoriel*. وبالطبع فإن م. سير قد تمكن من ضبط هذا الافتراض انطلاقاً من الحكم التراجمي. فإذا كان الضلع الثري معيناً تاريخياً كمسألة اللا عقلي مع فيثاغورس، وموتاً للتفكير الخالص، فإنه يعيش بالنسبة إلينا كأول خطوة كان بإمكانها أن تؤدي إلى عقلانية تفوق عقلانية إقليدس، مما يجعل القديم الطامس غير خالص ومختلطاً بالنسبة إلى العصر الحاضر. ما دام لم يحسن تحليله. ومن ثم فإن مسألة اللا عقلي هي نظرم سير قد تحولت في مكانها إلى لم تعد تحل في الصانع الفيثاغوري، بل هي العقلانية الإقليدية كمسألة تعبر عبر التاريخ. وبالتالي فإن المعجزة الإفريقية تصبح مجرد مصادفة سيئة، ذلك لأنها لم تمثل بداية أو أصل العلم عامة والرياضيات خاصة، بل مثلت، فقط، مجرد انطلاقة غير علمية بالنسبة إلى العلم المعاصر. أو لنقل إنها أقل خلاصية وأقل علمية بالنسبة إلى لغة العلم المعاصر. لذلك فإن مفهوم الككان المتجهي يمرض عقلاً أن تسمى أو نقول ديكرونية كاملة وتاريخياً بأجمعه يمثل بالنسبة إلى العقل العلمي المعاصر مسألة نفس في البصيرة.

هكذا فإن النظرة التراجمية هي التي تجعلنا ننظر إلى هذا التاريخ التقليدي باعتباره مجرد طبقة ثقافية منسوبة،⁽¹³⁾ إن تاريخ هذا العلم لم يعد سوى تاريخ نمط معين من اللاعلم (*néscience*) تاريخاً الكيفية معينة من اللا معرفة (*non-savoir*) تاريخاً النوع معين من اللا خلاصية. إن عكس الغائية يظهر بقدر ما يعلو ارتداد التراجمية⁽¹⁴⁾، فإذا كان الضلع قد توسى وانتشر، فإنه كان بالإمكان أن يمثل ولادة أو إحياء الهندسة متغيرة وجديدة، تكون أكثر عقلية وأكثر خلاصية من سابقتها، بل إنها تمثل أصلاً لهذه الأخيرة.

لقد سمح التحليل التراجمي للفكر الهندسي باكتشاف خلاصات ومثاليات جديدة، بعيدة عن القياس - كما هي الحال عند فيثاغورس وإقليدس - وسابقة عليه. وبذلك فإن التحليل

التراجعي، «قلب من جديد نظرنا إلى الأصل. إذ يجعل من المعجزة مجرد ضوضاء»⁽¹⁴⁾ وهذه الناحية تعود للحديث عن المعجزة الإغريقية كما وعدنا بذلك. فنقول إنها تمثل بالنسبة إلى هيشيل سير موجود مصدرة أو الصاق اعتباطي لا يمت إلى القانون العلمي أو التاريخي بشيء، ويأتي تأكيد هذا انطلاقاً من تنبؤه للتطور التراجعي في تاريخ العلوم التي تبرهن على أن الأولى زمنياً هو لأخالف ولا علمي، والتي تبين أن الأصل الأول للرياضيات - كما هو وارد في المعجزة الإغريقية - ليس هو الأصل الحقيقي للرياضيات، بل إنه مجرد انطلاقاً. أو هو بالأحرى صدر هذا العلم انطلاقاً من التطور الغائبة للعلم، لذلك يقول م. سير: «كيف أمكن التقليد (يعني التقليد الرياضي) أن يضع جنوده في وسط الحذق، في موضع اعتباطي - (عجائزي، لأنه اعتباطي) إن المعجزة تنفي خطأ ومصادرة، أن الإغريقين عرفوا ركوب القطار وهو يتحرك في لحظة كل شيء قد بدأ. وحيث كانت المفاهيم متضادة آلاف المرات، إنها ليست معجزة الخلاصية المألوف لوثية (Ulrich - Descombre)، ولكنها معجزة لأنها عيبت خطياً مقدماً من المعدن كشيء خالص»⁽¹⁵⁾. إذن فالمعطيات العلمية كانت قد تراكمت عندما انطلق اليونان في بحوثهم الرياضية، بمعنى أن الحفريات السابقة على الإغريق كانت قد هيأت الجو للملائم لاكتشافات اليونانيين.

هكذا إذن نرى كيف أن التاريخ التراجعي فيه مكون مهم من مسيح تلك القيمة القدسية التي تتحلل بها المعجزة الإغريقية تحت القدسية والمطابقة التي يرجع في نظر البعض إلى اكتشاف الإغريقين الهندسة من دون أن يكون لهم رواد في هذا المجال. إن التاريخ التراجعي يبرز لنا مصوع التصاورات التي تقوم بها الأنساق الجديدة، وبالتالي القطعيات والتكسيرات التي توجد في خطية تاريخ العلوم. ذلك أن كل نسق جديد يفتك السابق عليه لأنها (الأنساق) غامضة. ويحاول بالتالي أن يميز نفسه عنه، ولهذا فإن تاريخ العلوم أن يكون مستوى اللاخلاصية، أي تاريخ نوع من اللا رياضياتية non-mathematical، بمعنى أن اللاحق يجعل السابق لا رياضياً وغير خالص، إذ إن العلم المعاصر يضي تاريخه وتقليده. ونشير بهذا الصدد إلى أن م. سير لا يعد الهندسات اللا إقليدية خارجة عن التقليد الرياضي، كما يفعل ذلك بالآخر، الذي يعدها إحدى سمات العقل العلمي الجديد، بل إنه يعدها داخل هذا التقليد ما دامت مكتملة للقياسية أو الغشوة عموماً، ولأنها تنتمي إلى مكان تجاوزه للكان الطوبولوجي Espace topologique في العلم المعاصر. وهكذا فإن أي حقل اكتشافي جديد يشبه أو يخفي تاريخ العلوم بوترات شبه صدغوية واعتباطية، ذلك لأن الاكتشاف يخلق رواداً له، أو يجعل مجموعة من الاختلاطات والعروضات تصبح رؤى.

إننا لا نتعجب إذن من كون التاريخ التقليدي لا حتمياً، ما دام منظماً بعدياً وحسب لغائية فهو مرئية، ذلك لأن تعقد النسق العلمي باعتباره المرجعية المصادرة للحكم التراجعي يجعل من

الصعب التمييز بين التقليد العلمي وأصوله التي من اللازم تغطيتها عبر التاريخ، وبين التقليد والأصول التي من المستحيل تذكرها، بمعنى آخر يصعب التمييز بين التاريخ الثلي (positive) والتاريخ التثني (Socratic)، حيث المصطلحات الباشلارية.

هذا تكمن نقطة الاختلاف بين م. سير، وجاسطون باشلار، فإذا كان باشلار يرى أن تاريخ العلم ينقسم إلى تاريخ «علمي» وآخر «مفترض»، وأن هذا الأخير هو العلم المعاصر أو العلم المتأخر، فإن م. سير يرى أن التاريخ الثلي يمثل أساسا تاريخيا يمكن إعادة إحيائه وتشخيصه إلى درجة لا يمكن معها أن نعيّز بينه وبين العلم الذي تجاوزه فيما قبل، لذلك فإن م. سير يريد أن يجعل من هذه النقطة بالذات، أو لنقل من هذه الصعوبة مكانا حيا للتاريخية الرياضية على الصوم يتم في عقل وعقائد الترابطات وتفسير الاكتشافات غير الخالصة في تاريخ العلوم التي تسير نحو الترسب. باختصار، إن هذا المكان الحي للتاريخية الرياضية يمثل النقطة المضبوطة للاختراع والاكتشاف باعتبار أن الرياضي إما أنه يعود إلى الأصول ويهمل التقليد العلمي، وإما أنه يعيد تشييط هذا الأخير ويترك الأصول جانباً، ففي هذا المكان الحي، «يكون المخترع سيد الزمان والتاريخ، إنه يخترع زمان علمه ومن خلال هذا الأخير زمان التاريخ الذي نريد أن نعيد النظر فيه من بعده»¹³³ وبالتالي فإن هذا الرياضي إما أن يقوم بعملية تفسير أو إعادة ربط الديكارتونية المنطيقية بجميع الطرق الممكنة، لذلك فليس: «تحصل مسؤولية الرياضية (mathematical responsibility)»¹³⁴ ما نحصل مسؤولية الأخلاقية باعتبارها مصيرها، يؤدي إلى موقف أصيل، حثّاس وحر تجاه التاريخية، بمعنى أن الرياضي عندما يسمي إلى اكتشاف جديد أكثر دقة وأكثر تطوراً، وبالتالي أكثر حلاسية، باعتبار أن الخلاصية هي غاية العلم، فإنه يخلق موقفاً علمياً خاصاً به ما دام نسقه يمثل جدة في تاريخ العلم المعني بالأمر. هذا النسق الذي يبرز زمانيته الخاصة تجاه التقليد العلمي، مما يجعل العالم حراً تجاه التاريخية.

٢-٢: الخلاصة في تاريخ العلوم

إن كل شكل أو اختراع جديد في العلم لا يعني إصلاحاً أو ترميماً لزمانية معينة أو تكويناً لنسق تاريخي جديد فقط، بل إنه يبرز خاصية اللا تاريخي طالت أنه شكل خالص، إن هذه الخاصية تحطه يتطور في زمان يبرز جميع الأزمنة الممكنة، نظراً لأن اللا تاريخية (Anhistorical) لا تعني غياب الزمان ولكنها تعني إبراز كل الأزمنة الممكنة، سواء غير المبررة أو المحددة والتضاهية غير الارتدادية، غائبة وتراجعية، وصيرلطة ومتشظية، لها أصل أو أصول مرجعية مبنية منسية أعيد النظر فيها أو أسرعت... إلخ¹³⁵، وبذلك فإن اللا تاريخية تمثل تاريخية شاملة (pan-historical) أو لنقل زمانية معقدة تقترن إلى عدة زمانيات. انطلاقاً من هذه التعددية يلتجئ م. سير إلى منهج التعالج ليحصر أهم النماذج الزمانية المتداخلة في

أربعة أنواع من التواريخ ما دامت الزمانية الخاصة بالعلوم يمكن أن تكون إما مترابطة وإما لا مترابطة، كما يمكن أن تقترأ هي اتجاه مباشر وغائي، أي من الأصل إلى النهاية، أو هي اتجاه معكوس. وهكذا سنكون - حسب م. سير - أمام أربعة نماذج أولية: مترابطة مباشرة ومترابطة تراجعية، ثم لا مترابطة تراجعية ولا مترابطة مباشرة. فما خصائص هذه النماذج الأربعة؟

١-٢-٢: النمذجة المترابطة المباشرة: (M.Connexes directes)

لقد هذه النماذج التقليدية، وتختص بالعلم كتقليد، إنها تعبر جيدا عن زمانية الاستيعاد أو التوصل للعلوم في تاريخ العلوم. متبعة بذلك طريقا خطيا غالبا من التقطاع، لكن السرعة فيه تختلف من تاريخ إلى آخر، كما تمثل هذه النماذج طريقة التواصل التجميعي والتبليغ الدقيق للمعلومات العلمية. وهكذا فإن الرياضيات في نظرم سير تأخذ معناها الأول الإيجابي كعمل، «علم أو تعلم»، أو هي تمثل مثالا لتواصل شبه كامل بين المتجاوزين. مما يزيد تأكيدنا بأن أصلها يكمن في حوار يتصارع فيه المتجاوزان ضد قوى الضجيج. ومن ثم فإن قوى الضجيج عندما تكثر لعن انتشار المتجاوزين وبالتالي ظهور الرياضيات. وبذلك فإن شعار الأكاديمية الأفلاطونية، «لا يدخل هنا إلا الرياضيون» يحدد الرياضيات كعالم لتواصل مطهر من الضجيج قدر الإمكان وبالتالي كعالم **التمتد** الشامل لأقل ما يمكن من الضجاعات. كتاريخ علمي تقيب على الرواسي والمضاهيات وبالتالي لا يتم فيه التجاوزات التسطية. إن هذا التواصل يجعل من التاريخ خطية مترابطة ومن دون قطائع إنه متواصل يعتمد عن أصله ولا يعود إليه أبدا، كما يسير نحو ضائية معينة. وهكذا فإن الامتداد التقدمي لحقل الرياضيات وعملية التطوير التي تحدث في مضاهيها ومضاهيها واتجاهها نحو ألقها يجعلنا نفكر في شكل تطوري مترابط يتمثل بمراحل معينة، كما هي الحال عند ليون برانشيفلند، أو بالأحرى يتمثل حسب الزمان معينة. كما هي الحال عند أصحاب نظرية المجموعات في أوائل القرن العشرين. «إن هذه المراحل والأزمات إن تكون سوى إعادة تنظيم شامل لمفردة مغلقة من دون خياطر (من دون ضياع)». وبالتالي فإنها مترابطة باستمرار^(١٧٧). إن هذه المراحل ليست سوى تجميع وإعادة تنظيم لعناصر متفرقة داخل نسق معين، لكن عملية الترتيب لا تنصب على ذوات النسق، بل على مجموع العلوم المتشعبة. إن التسيق الرياضي الجديد، أي العلم هنا، هو الذي يظهر كتشبيك متشككي في لحظة انحراف ديكارونية التاريخ. إن بالشلز في نظرم سير هو الذي لاحظ بأن مفهوما ما عندما يغير معناه فإنه يشتمل على معان أكثر وحقيقة ذلك تعطينا من طرف الفلسفة نفسها، (أفلاطون واللا عقلانيات، ديكرت والهندسة البحرية، ليهنتز وحساب اللا مشاهيات العصفري، هوسرل وأزمة الأسس)^(١٧٨). وبذلك فإن النموذج الأول، أي المترابط المباشر يصبح هنا عبارة عن تواصل أو مراحل في ديكارونية التاريخ للعلوم.

٢-٦-٢: النمذجة التراجعية: *Modelles construits récurrents*

يسمى التحليل في التماذج المترابطة التراجعية إلى توضيح أن العلم خاصة والرياضيات خاصة لم تكن وإن تكون أبداً في حالة الأصل، إن رغبة العالم في إيجاد لغة جديدة أكثر دقة وسعيه نحو تكوين مثاليات رياضية جديدة يجعله يعيد النظر في مجمل المسار العلمي، مما يجعله ممثلاً للحظة التأسيسية النسبية، ولهذا فإن الحكم التراجعي ليس تطبيقاً تاريخياً فقط، ولكنه خاصة تطبيق إستمولوجي^(٢٣٤). وهكذا فقد تكررت الأسئلة آلاف المرات وبطريقة تراجعية في تاريخ العلوم حول مجموعة من المثاليات الرياضية والهندسية، كالمسار والخط والدائرة... الخ، باعتبارها عناصر أولية وبدائية، ويتم هذا التكرار كما لو كان من الضروري الجمع بين الحركة المباشرة المثالية في تاريخ العلوم والحركة المعكوسة التراجعية فيه، وتم هذا الجمع في خطاطة دائرية أو لولبية تمر دائماً بالأصل حتى تتمكن النظرية بذلك من تقوية نفسها، «إننا هنا أمام نوع من نموذج رد الفعل المعكسي أو النظرية التراجعية *Feed-back* التنفيذية الضخيم بالرجوع إلى المنبع ونقدية النوع بالتضخيم»^(٢٣٥). إن أصل الرياضيات يتحرى في كل لحظة إعادة بناء النسق، ومن خلالها مع الإشارة إلى أن هذه الحركة تدرك من داخل النسق، على حين أن تلك اللحظات تظهر تاريخياً من خارج النسق.

يشير مسير إلى أن هذه التراجعية ليست حركة تاريخ تسلسلي، إذ لا يكفي أن نبرز في لحظة قطعية ما أن ما يسبقها يمثل خطأ ما من دينونة العلم، وبالتالي نضع ما كان على هذا العلم أن يفكر فيه: «إنها أولاً حركة خاصة بالزمانية الرياضية كما هي ما دامت تقدم نفسها كإعادة بنية عقلية مستمرة»^(٢٣٦).

ومن ثم فإن التراجعية التاريخية في تاريخ العلوم ليست سوى النتيجة الثانوية لهذه الحركة الداخلية الأصلية للنسق العلمي، فالعناصر التي تتكون تبعاً للنظر في كلية النسق وتكونه، ولا يتعلق الأمر بإعادة النظر في الشروط المنطقية والأكسيومية فقط، في لحظة إعادة البناء، بل كذلك بشروط التكوين، عند ظهور حساب الأنتاهيات الصفري *Infinitesimal* لم يكن الشكل يتعلق بالصديق والكتب في الرياضيات أو بالتسلسل المنطقي الصارم، وإنما كان يتعلق بالرياضياتية بأكملها.

إن هذه الحركة التراجعية المنتشرة في النسق انطلاقاً من ارتباطاتها لبرز حسب مسير وجود أركيولوجيا حديثة تتعلق بالتطورات الحاسمة التي تعري، في لحظة ارتباطها، الأوليات القديمة والبدائية، و من ثم فإن هناك توازناً بين المسير التاريخي والتراجعية للأركيولوجيا في مسار تاريخ العلوم، وهذا يبدو أصالة الرياضيات التي تسير نحو غايتها وأصلها في الوقت نفسه وبالفعل نفسه، لذلك يرى مسير: «أصلاً ما هو الأصل نفسه»^(٢٣٧)، بمعنى أننا يمكن أن نجد أي أصل في أي لحظة من تاريخ العلوم أصلاً للرياضيات، مما يشير سؤالا استنكارياً هو:

أرسل وعلمته العلوم من قبله هو

هل يصح تاريخياً أن الأصل الأسطوري لطاليس وهيبثاغورس هو الأصل الأول؟، إن أصل الرياضيات حاضر في المسار الكلي للتاريخ، إنه أصل قوامه تراجعه. إن المودة للشروط الأصلية تكون تاريخية (راجع) ومنطقية (أكسيوماتيكي) ومتعالية (تكون)^{١٣٨}.

إن أهمية هذا النموذج التاريخي تتجلى في كونه يجمع بين العالمية والتراجعية. إذ التثبيطات التاريخية من الأمام إلى الوراء وتقدم من الوراء إلى الأمام.

٣-٣-٣، التثبيطات اللاعنصرية (Modèles non-Colorés)

في هذا المجال سنحاول أن نتحدث عن التمثال غير العنصرية المباشرة (directness)، وعن التمثال اللا عنصرية التراجعية في أن واحد، فنقول إن التماذج التي سبقت تحليلها تمثل ظاهرة مهمة وجوهرية في تاريخ العلوم، تتجلى في الحركة الثانية للرياضيات، أي حركتها نحو تخصصيتها الأولية على العموم، والتي تعد أفقا بالنسبة للرياضيات، إن هذه الأوليات هي الصرامة والخلوصية والدقة التثبيلية... إلخ. ومن ثم فإن كل تقطيع نسقي أني يظهر أكثر رياضية من سابقه. فالتساؤل لا رياضي لأنه غير حائس، وغامض وقيل الصرامة.

إن أي نمط جديد لا يفيد كل الرواسب التاريخية القديمة، إذ إنه لا يستعرض التقليد العلمي كله، بل بالعكس إنه يختار وينتقي في مسار حركته التراجعية ويترك مفاهيم أخرى. فالرياضيات المترسبة تصبح مجرد حواف، عرضة لطغيان كل ما كان لوسبها أكثر ضخامة، إنها رياضيات منسية بمعنى حكاية مبيون. وبذلك فإن هذه الرواسبات المترسبة تنقل إلى تكنولوجيا، أي إلى تطبيق أو عمل عبر حركة التثبيط في الرياضيات، بمعنى آخر إنها تصبح أقل رياضية من التي تتلوها، إن النمط يجعل كمنصفاء، إن التثبيط الثانية للخلوصية والصرامة... إلخ تخصي الحفريات^{١٣٩}. ومن ثم فعندما نوزع المكان الإقليمي إلى مكان طوبولوجي ومكان متعدي ومكان متري، وإلى مجموعة التحولات،... إلخ، فإنه لا يثنى منه سوى التطبيقات العملية المتجلية في هندسة البناء.

بري د. سبور أن خصائص هذه التطبيقات (التماذج) تعين لنا أركيولوجيين متمايزين: الأولى تخص الحركة الرياضية، لا تتوقف عن إعادة النشاط إلى أصولها، واليمين أسسها عبر تكرار تراجعيها التثبتي الداخلي باستمرار، فبرزت مقاليات رياضية بدائية وأولية، لم تكن رياضية فاصبحت كذلك، بمعنى أنها ألزمت التاريخية العلمية شيئاً فشيئاً في الرواسب التي كانت تعد ما قبل تاريخية. كما أن هذه الأركيولوجيا تمنح لغة تعبيرية للرواسب أو المثالبات الرياضية التي لم تكن لها لغة تعبيرية أو كانت لها لغة لكنها غامضة.

أما الأركيولوجيا الثانية فتقرأ العلم أو الرياضيات المائل تاريخية بمفاهيمها التي تأسست لأنها لم تعد رياضية أو علمية، بمعنى آخر إذا كانت الأركيولوجيا الأولى تمرر الرواسب لتسية وتعيد إحياءها وتصنفها بصفة الرياضية والعلمية، فإن الأركيولوجيا الثانية تتعامل مع

هذه الرواسب بعضها هي التفسيرية الخاصة بها، إن الأولى تراجعية لقراء الرواسب العلمية انطلاقاً من اللغة العلمية المعاصرة، في حين أن الثانية تراجعية كذلك، ولكن لقراء الرواسب باللغة المعاصرة تلك الرواسب، «إن الأركيولوجيا الأولى مصابة للعلم، أما الثانية فمصابة، إنها تعيد بناء أصل مفقود لثانية مفقودة، تلك هي الحال بالنسبة إلى المكان الإلهي: أن الأولى تراجعية وتقدمية في الوقت نفسه، لأنها تجمع بين الحركة المزدوجة للثانية والتراجعية، أما الثانية فلا يمكنها أن تكون سوى تراجعية»^(١٢٦). إن غياب الحركة التقدمية في الأركيولوجيا الثانية ناتج عن كون المثاليات التي تتعامل معها لم تعد رياضية، أي أصبحت مجرد رواسب، أما الأركيولوجيا الأولى، ونظراً لأنها تجمع بين الحركتين التراجعية والتقدمية، فإنها تتطابق مع الرياضيات نفسها، باعتبار أن الرياضيات هي نظرية مفسرة لثينة أصلية للبحث الأركيولوجي، ذلك لأن النمط الرياضي الجديد يقوم بهاتين الحركتين الأركيولوجيتين، فالضرورة الرياضية هي التي تفرض ما هو قبل رياضي، وخطوات التعديل والتقدم نحو الأوليات الأصلية للرياضيات، فعملية التزيين تتوحد إلى ما هو قبل رياضي.

إن هذه النتيجة المتعلقة باجتماع الحركتين التراجعية والتقدمية لحل مشكل الأصل في الرياضيات، انطلاقاً من اعتبار الرياضياتية على العموم كزمانية تراجمية وغائية أي تقدمية، لو انطلقنا من النظرة التكوينية إلى المعرفة التي هي الأوضح القضية والأخذ بالتصالح المترابطة في التاريخ، لكن بحسبنا أن الرياضيات تشكل شكلاً ثابتاً، باعتبار أنها تعني إرثاً وتقليداً أكثر مما تحمل في كينته، إنها تحمل وتحمي في الوقت نفسه، «وبذلك فالرياضيات تخلص نفسها في فعل تصادعها، وتضمن نفسها في فعل تراكمها»^(١٢٧).

يعني أن بنية معينة أو نمطاً أو مسألة معينة يمكنها أن تحملنا نستقي من كثير من النماذج والحسابات والأشكال، إن علم العلم يأخذ مكان العلم نفسه بصفة لا نهائية، ما دام الأول تركيباً يسعى إلى حذف ذلك التبعثر الموجود في المسار العلمي، ومن ثم فإن تاريخ الرياضيات هي نظرية مفسرة هو تاريخ نظرية النظرية، أي إعادة النظر في النظريات السابقة، فالحكم التراجعي يبرز كيف أن كل سابق يعد في نظر اللاحق ما قبل علمي، أو لا علمي وبالتالي فإنه يبرز علماً لتكرار أشياء أو نقاط لم يكن العلماء يعرفون قولها، وعندما يتمكنون من ذلك يتوقفون عن البحث فيها، إن هذه التكرارات هي إعادة النظر وإعادة التكوين والبناء للأنساق الرياضية والعلمية على مر التاريخ العلمي، وهذه الإعدادات هي البناء النمطي هي ما يصطلح عليه بالاكشاف أو الاختراع الذي يقوم بفعلين في آن واحد: الأول مبرر به من تقدم العلم، والثاني هو حذفه وإقصائه لحقل معرفي معين، يقول ميسير في هذا الصدد: «إن هذا يعني اكتشافاً علمياً كبيراً، وهو إلغاء وضع لحقل معرفي ما بالدرجة نفسها التي تكون فيها ترفيقاً للمعرفة»^(١٢٨).

تاريخ وعلمية العلوم من وجهة نظر

وهكذا يظهر التاريخ كمتتالية من الوضع داخل الدائرة وكسلسلة من الوضع خارج الدائرة. أعني الدائرة النسقية للعلم التي ليست سوى دائرة تاريخ العلم نفسه، ما دام النسق العلمي هو حامل التاريخ، أو هو التاريخ نفسه. وهذه هي خصائص التصاوج غير الترابطية، إذ إنها تطلعتنا على معلومات من التقليد العلمي من جهة، وتطلعتنا على معلومات من عالم جديد وغريب عن التقليد العلمي من جهة أخرى. لكننا نشير إلى أنه بالإمكان ترجمة السابق إلى اللاحق، أي ترجمة لغة رياضية كاللكنان الإقليدي إلى لغة حاضرة كاللكنان الطوبولوجي، لكن الحكم التراجعي لا يسمح بالعكس، أي بترجمة اللكنان الطوبولوجي (اللاحق) إلى اللكنان الإقليدي (السابق). لأن الطريق مقطوعة عند التراجع والعودة، ما دام التقاطع بين هذين اللكنين فارغاً، أو يمكن أن يكون كذلك: «هنا الحكم التراجعي لا يسهر من اللكنان الطوبولوجي إلى اللكنان الإقليدي، إنه يسهر من الاختراصات الطوبولوجية للكنان الإقليدي إلى إعادة توليد شامل للكنان الإقليدي»¹⁰. وبذلك فإن حركة التراجعية لا تتبع طريق الديكارونية العادية للتقليد، والذي يكون دائماً خارج دائرة النسق، بل تتبع الطريق العمودية للنسق الرياضي، أي الشروط الداخلية للنسق.

وهكذا فإن إمكان ترجمة لغة سابقة إلى لغة لاحقة في مجال الرياضيات تتم حسب أولية اللغة اللاحقة، لأنها قبلية وسببية بالنسبة إلى الأولى، ما زالت تتجردها وتطلعتها وتصفيها حتى لا تترك فيها إلا ما هو رياضي أو منطقي. مما يدفعنا إلى اعتقاد تطور هذا العلم أو ذلك كمتتالية من الفشل والتناجح في عملية الترجمة هذه، مع الإشارة إلى أن اللغة اللاحقة يمكنها أن تسيطر على مجال أو أكثر كما هي الحال بالنسبة إلى اللغة الجبرية في الرياضيات المعاصرة، انطلاقاً من هذا يعرف مسير الاختراع بأنه تطبيق جموية ما على جموية أو أكثر مختلفة، أو على الأقل تطبيق ذاتي للنسق على نفسه. وتكون الرياضيات في أزمة إذا لم يتم لها مثل هذا التطبيق، ومن ثم فإن كل الأساليب الرياضية هي فن للاختراع: إنها ترجمة يعاد فيها النظر في كل لحظة، إنها تاريخ الاكتشافات والاختراعات أو التفتيات. إن هذه الترجمة أو الترجمات تعبر عن فعل إعادة النظر في التقليد العلمي، أي تعبر عن التقاطع والنفصالات وبالتالي عن تلك الحركات التكرارية التي تمر، في كل لحظة ترجمة، بالأصل. هذا الأصل الذي رأينا أنه موجود في كل نصقات التاريخ العلمي، ومن ثم بعد لفكرة المعجزة الإغريقية قيمة فلسفية غير كوجية تمثل انطلاقاً، نظراً لأن تاريخ العلوم مليء بالمعجزات من النمط نفسه، بما أن المرور بأصل الرياضيات يتكرر باستمرار في سيرة العلم، وأن أصل الرياضيات لا يوجد في البداية الزمانية، بل في النهاية الزمانية والمنطقية للرياضيات: فالرياضيات تسير نحو أصلها أكثر مما تأتي منه.

نستخلص إذن أن التصاوج المترابطة في التاريخ تنظر إلى العلم كترانيم معرفي كأنها طبقات توضع كل واحدة فوق الأخرى. كما أنها تنظر إلى الزمان العلمي كتنال كروبولوجي يسهر في

خطية مستقيمة، وتسمى أن التراكيم المرهفي كما يرى ليهنزل و إنجلز (F.Begels) يؤدي إلى بربرية تعادل تلك النتيجة عن عدم وجود هذا التراكيم المرهفي.

أما التمداد اللا مترابطة بنوعها فتحاول أن تتطابق مع الطبيعة الجبرية للعلم ذاته، إذ تعبر عن قطائع متعددة من تاريخ العلم، تتجلى هذه القطائع في لحظات إعادة البناء التفسيرية، أي في لحظات الاكتشافات. فما الزمن النموذج الذي يلتزم م سيره وبالتالي ما الزمانية التي يراها م سير أكثر ملاءمة لطبيعة النسق العلمي؟

بمعنى م، سير نحو تكتيل جميع الزمانيات في زمانية شاملة تنصف كونها كلية ولا زمانية، أي أنها ليست زمانية معينة ولكنها مع ذلك تجمع بداخلها جميع الزمانيات الممكنة؛ يقول م سير في ذلك: «من الآن يجب كتابة التاريخ الذي هو العلم كما هو، أعني تاريخ الزمانية الضمنية والمعقدة داخل زمانية واحدة وشاملة. ولذلك يجب القيام بثورة ليس لها مثال، إنها العودة إلى العالم ذاته، أعني العالم الجديد»⁽¹³⁴⁾.

إن نمط التاريخ الذي يقترحه م سير هو خلاصة لجميع أنواع الزمانيات، ذلك لأن النسق العلمي يتيح إمكانات قرأته بأنواع متعددة من التمداد التاريخية. بالإضافة إلى أن كل نموذج يتيح إظهار خاصية معينة من تاريخ العلوم، مما يدفعنا إلى القول بأن م سير لا يؤمن بالحنسية هي تاريخ العلوم، انطلاقاً من أن الحتمية ترتكز على إيديولوجي التفسيرية للتاريخ. وبالتالي على خطيته ونظامه، يتضح ذلك إذا علمنا أن الفرائض في أطروحة التي تمثل خاصية العلمية فيها، تؤدي إلى الحتمية في هذه العلوم، والحنسية هي إغراق لمسار هذا العلم، لأنها تعبر عن النضج الكامل والنهائي. بمعنى آخر عندما نتحدث عن الحتمية هي علم ما علينا نقول عنه إنه قد حقق غاية وتوصل إلى افته الذي كلن بمعنى وراءه، وهذا غير صحيح بالنظر إلى أي علم في العصر الحاضر. إذن فالحدث عن معرفة أو علم دقيق يؤدي بالضرورة إلى إغراق الحركة اللا نهائية للزمن، وبالتالي لتاريخ هذا العلم: «إن المعرفة الدقيقة لجزء محدد من الماضي ستساوي (اللا نهائية المفتوحة للزمن المستقبلي)»⁽¹³⁵⁾.

وبذلك فإننا نتحدثنا عن العلمية والقانون في التاريخ، بمعنى أن التاريخ علم، علينا ملزمون بالحنسية بالبنية اللا نهائية من التاريخ كزمن، «إن زمن التاريخ كمعرفة هو التاريخ كزمن»⁽¹³⁶⁾.

إن فكرة القانون، وبالتالي فكرة الحتمية، ناشئة من النظرة التفسيرية إلى التاريخ، أي النظرة إلى التاريخ باعتباره نظاماً صارماً ومفتقلاً، على أن م سير يرى العكس، فالتاريخ لا علمي بجميع بين كثير من الزمانيات ويسوده اللا نظام، انطلاقاً من كثرة القطائع والتفصلات وإعادةات التقسيم الموجودة في مساره، هذا بالإضافة إلى أن الحتمية هي نتيجة للإيمان بالقوانين في التاريخ، هذه القوانين التي نقل مسيرة المعرفة وتحدثها، بمباراة أخرى إن القانون الصلزم والحنسية الكاملة هما أفق كل علم ولا يمكن القول بهما الآن، لأن العلوم لم تصل بعد

تاريخ ومصلحة العلوم من وجهة نظر

إلى هذه الدرجة، وربما إن تصلها أبدا لأنها تمثل أمقا يتعد كلمة اقتصرت منه العلوم. لكل هذا يقول ميسير: «وهكذا، إذا كان يجب على التاريخ أن يكون علما فعليه أولا أن يتخلص من ذلك، يجب عليه أن يفعل هذا، إذا كان يريد أن يكون علما ومن أجل أن يكون علما، إن هذه النتائج لا تتعد إن التصور العلمي للتاريخ، إنها لمهام في تأسيسه»^(١٢٦). على رغم ما يبدو من غرابة في هذا القول إلا أنه بصير واضح في اللحظة التي تذكر فيها أن م. ميسير يتبنى التمددية، وبالتالي الخلاصية في الزمان العلمي، باعتبار أن النسق العلمي يبرز مجموعة من الزمانيات المختلفة، تغير كل واحدة عن خاصية هي هذا النسق. فإذا تبين التاريخ النظرية الحتمية، فإنه سيصبح واحدا وخطيا. وبالتالي فإنه سيعان موته وفشله منذ البداية، بالإضافة إلى أنه سيصنف على العلم للفروس.

إن مصلحة تاريخ ما للعلوم هي أن يبرز ثوابت تكرارية وغير مرئية لصرفه صرامة أو دقة. وأن يطلق نجما على إطارها الإسيكولوجي العادي، وأن ينتشر في كل المواضيع التي تمر فيها باعتبارها مثالا^(١٢٧). هذه هي خلاصة مهمة تاريخ العلوم وهذا هو تاريخ العلوم كبدل كما يطرحه م. ميسير.

إذا كان م. ميسير يعتبر تاريخ العلوم مجموعة من لحظات إعادة البناء للنسق العلمي وأن هذه اللحظات تمثل ترجمة يلمة مفاهيمية للحقائق الباقية عليها استحضت بعضها، وتغطي البعض الآخر، مما يجعل هذا الأخير أساسا تاريخيا لبعض أن إعادة البناء النسقي لا تضمن تنصروا واحدا أو أكثر فقط من النسق، بل تشمل كل النسق العلمي المكون من مسار هذا العلم أو ذلك. وإذا كان التاريخ التراجمي يظهر أن التقاطع بين كثير من الهياكل المعرفية يكون فارغا كما هي الحال بين التكان الإقلايدي والمكان الطوبولوجي، وإذا كان الحكم التراجمي لا يسمح بالترجمة إلا من الكهجة العلمية السابقة زمنية، إلى اللغة العلمية اللاحقة، فإن كل هذا يؤكد أن م. ميسير يؤمن بالتقاطع في تاريخ العلوم. وبالتالي يمكن أن نصله ضمن هذا التيار.

إذا كان النسق العلمي، أو العلم عموما يقوم بعركتين متزامتين في لحظات إعادة بنائه، وأضي بهما التمدد والتراجع - كما سبق الذكر - أي التجاوز والتقطع مع التقاليد العلمي والتربية المعرفية العلمية هي أن، فإن ذلك يعني أن النسق يعمل داخله تاريخيته وتاريخه، ومن ثم يمكن أن نعتبر م. ميسير من رواد التيار البناءلاني في التاريخ للعلوم، إذ يتحدث عن تاريخ العلوم من داخل العلم وليس من خارجه، هذا على الرغم من أنه يتعامل في كثير من الأحيان من علاقة هذه التشكيلة الثقافية (العلم) ببعض التشكيلات الثقافية الأخرى^(١٢٨). ومن علاقة النظري بالعيش^(١٢٩)، أي عما هو وضع العلم داخل التشكيلات الثقافية الأخرى كالالاقتصاد والسياسة والاجتماع والفنون... الخ. وكذلك عن نوع العلاقة، إذا كانت هناك علاقة بين المستوى النظري والمستوى التطبيقي في العلوم، أو بين النظري والعيش الإنساني على الرغم من هذا فإنه يبقى ضمن التيار الداخلي، لأنه لا

يشدّ العلم إلى علاقته بالإنبيات التنحية. وبالشروط السوسيو - الاقتصادية. كما يقوم بذلك التنج القادي التاريخي.

إذا كانت العلوم لم تصل بعد إلى نهائيتها وشللتها الأصلية، لأنها لم تتوصل بعد إلى القوانين الصارمة والدقيقة. ومن ثم فإن حتميتها الحالية غير كاملة وغير مضبوطة. لأن الحتمية الكاملة والاطقة لا تحقق إلا في لحظة التمتع الكامل للعلوم. فإن العلوم إذن لا حتمية، وعلى التاريخ أن يكون لاحتميا وغير متخن. لأن الاحتمية ستخلقه وتؤدي به إلى الموت والتهاية. مما يدفعنا إلى القول بأن محير من الذين يؤمنون باللاحتمية في التاريخ.

هكذا نكون قد قمنا - إلى حد ما - معالم الجدة والتجربة في نظرية محير إلى تاريخ العلوم عموما وتاريخ الرياضيات خاصة.

٤ - استنتاج

لقد قادنا في مسار هذا القول فرعوية الفلسفة أو لنقل تساؤلا أساسيا يتعلق بمعالم الجدة والتقليد في النظرية الإستيمولوجية لمشير سهر. بمعنى آخر لقد حاولنا أن نبين نقط التجديد وجوانب التقليد في

مجموع الإجابات التي قدمها مشير للإشكالات الإستيمولوجية ولسدريات تحديث تاريخ العلوم نظريا وتطويعها؛ لذلك كان من الطبيعي أن نحيط أن شري يعتبر أن بين السابق واللاحق أي بين التأثيرات الإستيمولوجية السابقة على مشير كإشكالات مثلا، فكر مشير نفسه. ومن ثم فقد توصفنا إلى مجموعة من التفانيات يمكن أن نخصها كالآتي.

أولا، فيما يتعلق بأصل العلوم فإن مشير يتخذ موقفا مطابقا لما سبقوه إذ يرى أن هذا الأصل موجود في كل لحظات تاريخ العلوم. ويظهر في أثناء كل إعادة تنظيم للنسق العلمي، كما أن الرياضيات قد نشأت من خلال الحوار الأفلاطوني ومن داخل الأسطورة. وهو رأي لم يسبق أن قال به غيره، إذ كان يرى الكثير من المؤرخين والعلماء أن أصل الرياضيات والعلوم قد وجد لدى الإغريقين. مما عكس هؤلاء من الحديث عن معجزة هذه المعجزة التي أصبحت موضع تقديس سواء من طرف العلماء الفلاسفة أو المؤرخين. اعتبرها مشير مصدر الطلاقة كائن بالإمكان أن تحدث في أي بلد أو حضارة أخرى.

ثانيا، فيما يتعلق بالإستيمولوجيا فإن مشير يقترح ترك مهمتها لكل علم على حدة. بمعنى أن كل جهة علمية تمثل إستيمولوجيا لحالتها الخاصة. مما يؤكد علمية هذه الإستيمولوجيا، وعلى الرغم من الكثير من العلماء والإستيمولوجيين قد دعوا إلى علمية الإستيمولوجيا. إلا أنهم لم يروا إمكان نشوء هذه الإستيمولوجيا من داخل العلم نفسه. بالإضافة إلى أنشوء مهمة هذه الإستيمولوجيا. أي كونها جهوية وعامة باعتبارها تطبيق على الجهوية العلمية وتفتح على باقي الجهويات الأخرى في الوقت نفسه.

تاريخ وعلمية العلوم منذ هيباتلير

ثالثاً - إن العقل العلمي الجديد - المحدود الذي يقترحه م سير بشكل مختلف للعقل العلمي المعاصر ومبرراً لخصائص العلم الحالي، يمثل تمازواً للعقل العلمي الجديد الباشلاري - سواء من حيث الموضوع أو الطريقة. فإذا كان موضوع العقل الباشلاري هو السائل أو الظواهر الانتشارية واللوحية والحسيم، فإن موضوع العقل السيري هو الجسم الصلب لأنه أقل تعبيراً من السائل - كما يحافظ على تاريخه. إذن باشلار ومن سبقوه كانوا يضعون الموضوع الحقيقي للعلم خارج الدائرة المعرفية للعلم، أما م سير فقد أعاده إلى وضعه الحقيقي وأعاد له بذلك الاعتبار.

وأخيراً، لقد مثلت فكرة المرجعية أمراً أساسياً في الفلسفة والعلوم خاصة في العصر الكلاسيكي، وذلك ما لم يخله إليه الإستيمولوجيون والمؤرخون للعلم. وهي فكرة سادت حتى القرن التاسع عشر عند الحديث عن تصنيف وترتيب العلوم، ونظراً لما تفرزه هذه الفكرة من تناقضات فقد انبرى م سير لمدممها وبيان تناقضاتها. وقد تم لموشيل سير الكشف عن مثل هذه الفكرة انطلاقاً من التحليل الشامل الذي يقدمه بالفوجاتا ليرز *Logos form* في مقابل التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية الذي يقترحه ج. باشلار. ولم ترسّد القول في هذه النقطة لشراً لها، إذ تتطلب بحثاً خاصاً بها.

خاصة، إن تصور م. سير لتاريخ العلوم يتميز عن سابقيه. خاصة ج. باشلار، انطلاقاً من أن هذا الأخير يرى أن ما يميز تاريخ العلوم هو التماثل والوحدة، وأن بداية العلم كانت أصعد من وضعه الحالي، وذلك ما يبرره التاريخ التراكمي في نظرية بولس لير أن ج. باشلار يرى أن التاريخ التراكمي هو الوحيد المعبر عن طبيعة العلم التقدمية والتطورية. في حين أن م سير يمثل هذه النظرة الواحدة، إذ يرى أن السجل العلمي في أبعده الطبيعية الساتكروني يفرض عدداً كبيراً من الزمانيات المتكافئة، ويمكن أن تستغل كلها في دراسة تاريخ العلوم. هذا على رغم أنه يرى أن التاريخ اللامتربط التراكمي هو أكثر المفاوح التاريخية تعبيراً عن المصادر العلمية.

صاحباً - إن إمكان تأسيس إستيمولوجيا علمية أصبحت واضحة انطلاقاً من تعامل العلوم المعاصرة وتآزرها على خلق علوم جديدة ونافذة. وذلك ما لم يكن يؤمن به الإستيمولوجيون، لأن التبعثر الكبير للعلوم يجرهم إلى درجة أنهم لم ينتبهوا إلى طبيعة العلاقات ما بين الجهويات العلمية.

SERIES M- HERMES I - la communication. Ed. points, collato points, p. 45.	1
Ibid p. 106	2
Ibid p. 108	3
SERIES M- Genese. paris, 1982, p. 150	4
SERIES M- L'interférence. paris, 1972, p. 111	5
SERIES M- La communication. p. 71.	6
SERIES M- Genese. p. 149.	7
SERIES M- L'interférence. p. 135	8
SERIES M- La communication. p. 69-70.	9
SERIES M- L'interférence. p. 47	10
SERIES M- Genese. p. 170.	11
Ibid p. 171	12
Ibid p. 172.	13
Ibid p. 218.	14
Ibid. p. 137.	15
Ibid p. 47	16
Ibid p. 45.	17
Ibid p. 60	18
DESCARTES R. Regulae I. trad. G. Lapey	19
BLANCHE R. Epistemologie. coll. que sais-je. - p. 130 PUF, paris 1972. p. 70	20
SERIES M- L'interférence. p. 25.	21
يعني: سيروزة العلم نحو التحليل الهندسي Le Géometrie الذي يوضح كل وجهات النظر المتعددة.	22
Ibid. p. 27.	23
BLANCHE R. Epistemologie. p. 75.	24
SERIES M- L'interférence. p. 20.	25
Ibid. p. 20.	26
Ibid. p. 20	27
Ibid. p. 15.	28

لقد فعلت أن أترجم مصطلح: le savoir scientifique بالعقل العلمي الجديد - الجديد، ذلك لأن لفظة (جدة) يشير إلى معالم التعدد فقط في العقل العلمي الجديد. فليس بذلك التباين بين العقل الباشلاري والعقل السيوري. أما لفظة المتجسد فيشير إلى سيروزة هذا العقل مع الانحصار وإنما على العقل الباشلاري لم يزل أصلي إلا لفظة الجديد وهو الخرب إلى المصطلح الذي اختاره. لكنه يشير إلى فعل في بدايته. أي يتضمن مشروعة، في حين أن ذلك ليس وارد عند ميشيل سيور. فالمعلم المعاصر قد كثر عقله العلمي الجديد - الجديد. كتحاور العقل العلمي الجديد الباشلاري. لذلك فإن العقل العلمي الجديد - الجديد هو أفكار سيورا وأرضية للهوم ميشول سيور.

مع الإشارة إلى أن هذا الأخير يحيل اهتمام مستطعات من هذه الشاكلة مثل: عناصر -
عناصر وغيرها

SERIES M. Lasterfernce p. 44	44
BACHELARD G. Le nouvel esprit scientifique	44
ED. PUF, Paris 1979	44
BACHELARD G. La philosophie du non. ED. PUF, Paris 1983,	45
BACHELARD G. Le nouvel esprit scientifique: chap. 1,2 et 3.	44
SERIES M. Lasterfernce ED. Mousk. Coll. critique Paris 1972, p. 10	45
End. Introduction, p. 33.	46
End. p. 33	47
End. p. 44.	48
End. p. 76.	49
End. p. 76-71.	49
End. p. 72.	41
BACHELARD G. Le nouvel esprit scientifique p. 12	49
SERIES M. Lasterfernce p. 74	43
End. p. 74.	44
End. p. 72.	43
End. p. 78.	46
End. p. 91.	47
SERIES M. Lasterfernce p. 85.	49
End. p. 86.	49
End. p. 82.	50
~~~~~	51
End. p. 91.	52
End. p. 95.	53
SERIES M. Lasterfernce p. 98.	54
End. p. 100.	55
End. p. 105	56
End. p. 106.	57
End. p. 108.	58
End. p. 109	59
End. p. 110	60
End. p. 111.	61
End. p. 112.	62

ibid, p. 110.	63
ibid, p. 129.	64
أحمد يوسف، ميشال، دور القول في الشريعة، Ed. 1987/88، دار ومكتبة دار الفكرية، كتيب، دراسة مجلة العلوم الإنسانية والتاريخ العلوم، ص 11-17.	65
SERRES M. L'interférence, p. 130.	66
ibid, p. 143.	67
ibid, p. 148.	68
ibid, p. 152.	69
ibid, p. 153.	70
Le Roy, E. La pensée mathématique pure, Ed. PUF Paris 1966.	71
SERRES M. La communication, p. 26.	72
ibid, p. 28.	73
ibid, p. 61.	74
ibid, p. 62.	75
ibid, p. 63.	76
SERRES M. L'interférence, p. 11.	77
ibid, p. 79.	78
SERRES M. La communication, p. 49.	79
ibid, p. 70.	80
ibid, p. 73.	81
SERRES M. L'interférence, p. 23.	82
ibid, p. 137.	83
SERRES M. La communication, p. 36.	84
ibid, p. 112.	85
SERRES M. La distribution, Ed. Minuit; coll: Points Paris 1977, pp. 17 - 40.	86
وقد نشر هذا المقال في كتاب آخر هو:	
Paulo Freire. Sous la direction de J. LeCliff e Mon, Ed: Gallimard Paris 1974, T 2 pp/ 200-228.	
والكاتب تحت عنواني آخر هو: العلم،	
ibid, p. 13.	87
ibid, p. 17.	88
ibid, p. 17.	89
ibid, p. 18.	90
ibid, p. 19.	91
ibid, p. 19.	92
ibid, p. 19.	93

# مواضيع البحث

Boul, p. 18	94
Boul, p. 19	95
Boul, p. 21	96
Boul, p. 22	97
Boul, p. 23	98
Boul, p. 26	99
Boul, p. 27	100
Boul, p. 28	101
Boul, p. 30	102
Boul, p. 38	103
Boul, p. 39	104
SEBASTIEN M. La communication, p. 34	105
Boul, p. 34	106
Boul, pp. 36-37	107
Boul, p. 39	108
Boul, p. 40	109
في أمسية هذه الأستاذة تتحدث في واقعنا المتغير (مواصلة) على أثر تطابق مع الترميمات والتاريخ العسكرة. عندما يتكلمون فإنهم يندسون في دراسة الأرواح العلوم عند العرب، والتمسك بالقرعة الأستاذة لتتصل بالهن السحاب توقف العلوم وتظهر أو تختفيها.	110
Boul, p. 40	111
Boul, p. 41	112
Boul, p. 42	113
Boul, p. 43	114
Boul, p. 44	115
Boul, p. 44	116
Boul, p. 44	117
Boul, p. 47	118
Boul, p. 48	119
Boul, p. 48	120
Boul, p. 49	121
Boul, p. 49	122
Boul, p. 100	123
Boul, p. 102	124
Boul, p. 102	125
Boul, p. 104	126



Book p. 104.	107
Book p. 105	108
Book p. 112.	109
SERIES M. La Distribution p. 36.	110
Book p. 36	111
Book p. 38.	112
Book p. 39	113
Book p. 37.	114
SERIES M. La communication p. 108.	115



## الترجمة الأدبية بين فنود النص ونزعة الإبداع

د. أحمد حماد⁽¹⁾

### مقدمة: بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية

كشورت في العشريين الأخيرين الكتب والدراسات التي تتناول الترجمة بصورة عامة والترجمة الأدبية بصورة خاصة، من جهة زوايا، بعضها نظري منهجي والآخر منهجي تطبيقي⁽²⁾ الأمر الذي قد يضعنا أمام ظاهرة جديدة في دراسات الترجمة باللغة العربية. ويبدو أن الوقت قد حان لتقسيم أثر المؤلف برقة لدراسة أسباب هذه الظاهرة، خاصة أن هناك ضائقة واضحة في إنتاج الترجمة في مقابل الريادة للطرود في إنتاج التطوير الترجمة، طما بأن أغلب هذه الكتب والدراسات حينما قصت لتطبيق ما نظرت أو عرفت بأنه نظرية، ثم توفرت في التطبيق في كثير من الأحيان. حيث خلط أغلبها بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية⁽³⁾ مما يعني بالضرورة أن هناك فرقا كبيرا بين التطوير للترجمة وتطبيق التطوير في الواقع العملي.

وعلى كل، لابد أن نفصل بين الترجمة العامة بكل فروعها، والترجمة الأدبية. فالترجمة العامة لها مقوماتها ومتطلباتها التي تطلقها من الترجمة، والتي تشترك مع متطلبات الترجمة الأدبية، لكنها لا تفي لإتمام الترجمة الأدبية. ذلك لأن الترجمة الأدبية لها معاييرها الخاصة التي تفردها، والتي نجعلنا نقول أن ليس كل مترجم يطور على التعامل مع نص أدبي، كما تصدق به هذه التصور من معايير خاصة وليس لغوية وفنية وسياسات لا تظهر في الترجمة العامة. فالمصداق القوي، مثلا، في العمل الأدبي ليس إلا مادة خام لعملية الترجمة، لأن أي نص أدبي يشتمل على سبائل أخرى، أكثر تعقيدا، وهو العلاقة بين المؤلفين وطريقتهم مختلفين في التفكير والإحساس والتعبير⁽⁴⁾ كما أن النص الأدبي يعمل في داخله شبكة جمالية تضاهي إلى مضمونه، ويكمن أحيانا بلغة معقدة يصعب على المترجم التعامل معها. حيث يكتب النص الأدبي عادة بلغة بعيدة عن مستوى اللغة العامي والشكل

(1) أستاذ اللغة العربية وأدبها - جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

الصداقة المأثورة. ومن ثم لا بد من معاشرة المترجم للأعمال الأدبية، حيث تعد هذه المعاشرة شكلاً من أشكال الانسجام الذي يمكنه من نقل الأصوات والكلمات والجمال والصور، وبالاختصار كل ما في النص من عناصر جمالية، بأكبر قدر من الأمانة والانسجام بين صاحب العمل وترجمته¹.

وبالتالي يمكن القول إن الترجمة الأدبية هي في أحد جوانبها لقاء عاطفي، وتجاذب قلمي بين المترجم والنص الذي يحلف على ترجمته. لذا فإنه لا يكفي أن يكون المترجم معتمداً لكي يوفق في نقل الأعمال الأدبية إلى لغة أخرى، لأنه في حاجة إلى شيء آخر هو موهبة الفنان المبدع ذاته الذي أنتج النص الأدبي. فإنه كان الأدبي قد أبدع النص في لغته الأصلية، فلا بد أن يبدع المترجم النص في لغة الترجمة. ونحن لا نغني بالإبداع في الترجمة هذا مستوى الإبداع ضمن البديهي أن يكون المترجم على مستوى عالٍ من الإبداع، ولكن ما نغنيه هنا هو الإبداع الفني، أي إبداعه وسم الصورة الأدبية هي لغة الترجمة إلى الحد الذي يجعلنا نشعر بها، ونشعر من خلالها بمعانيه كلفان مبدع عايش في رسمه لهذه الصورة أو تلك.

ومن ثم فإن المترجم الذي يتعامل مع عمل أدبي ويلبّد ترجمته يحتاج بصورة خاصة إلى تمكّنه القدرة على تحليل النص الأدبي ورؤية النص من الداخل إضافة إلى الإبراز الأدبي للنص، على حد قول ميلون- زامو: Zamo، التي ترى ضرورة استيعاب مترجم النص الأدبي الأربعة شروط هي:

## ARCHES

- 1- إتقان اللغة الأجنبية.
- 2- إتقان اللغة التي يترجم إليها النص.
- 3- القدرة على التحليل والإبراز الأدبي.
- 4- رؤية النص من الداخل.

ولعل الشرط الرابع هو أصعب شيء يمكن تعديده في عملية الترجمة، لكنه أيضاً النقطة التي يتكرر عندها إبداع النص، ويتضح عندها أيضاً أن الترجمة هي².

وإذا كانت الترجمة هنا وفقاً لهذا التعريف، فلا بد أنها تحتوي بصورة أو بأخرى على عنصر الإبداع. وهذا يتفق مع عملية الترجمة الأدبية مع الإبداع. ولعل أكثر التغييرات مصداقية، والتي نقولنا إلى خلق الإبداع هي الترجمة هو التعريف القائل بأن «الترجمة هي توليد نص لغوي بكلام من غير لغته»³.

وإذا كان المترجم - وفقاً لهذا التعريف - هو مؤول النص، فإنه بهذه الصفة يحتل مكانة مركزية في عملية الترجمة، ولتأويله النص يمنحه الحق في أن يضفي عليه من ذاته. أو وفقاً لفهمه الخاص له. وبالتالي إما أن يرقّي بالنص المترجم إلى حالة الإبداع المجدد، أو يخلق في الوصول إلى هذه الحالة. فلا يعتبر عمله هنا ترجمة، لأنه لم يوفق في إعادة اكتشاف النص الصمد وإبداعه من جديد في النص المترجم.

ولابد من الإشارة هنا إلى أننا نهدف من هذه الدراسة إلى التوقف على ما لدى المترجم، الذي يتسلط بالترجمة من لغات أخرى إلى لغته الأم، ومعرفة مدى التزامه بالنص الأصلي، وإلى أي مدى حاول أن يبدع وأن يخلق من ذاته على النص.

والقد اخترنا الترجمة من العبرية كنموذج تطبيقي. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب: لعل أهمها، أن أغلب الدراسات التي تعرضت لموضوع الترجمة اعتمدت اللغة الإنجليزية كنموذج تطبيقي، واعتمد بعضها اللغة الفرنسية، لأن هاتين اللغتين هما الأكثر شيوعاً، وبالتالي فإن التمازج التطبيقية التي نتمتع عليها جميعاً في دراسة ما لدى المترجم وما قدمه لنا في ترجمته، هي في الغالب من مجموعة اللغات الهندوأوروبية. ويتم تطبيقها للترجمة إلى اللغة العربية وهي كما نعلم لغة سامية، تختلف اختلافاً بيناً في بنيتها وتركيبها النحوي، بل وحتى في استخداماتها الأسلوبية عن اللغات الهندوأوروبية.

لذا، فإننا في هذه الدراسة سنحاول إجراء تطبيق آخر، حيث ستم المقابلة بين لغتين من مجموعة لغوية واحدة، العبرية كلغة مصدر والعربية كلغة ترجمة ولغة هدف، وكلاهما من مجموعة لغوية واحدة، اللغات السامية، لذا فإنهما متقابلتان في كثير من البيانات والتركيب والأسلوب ناهيك عن الانتماء في بينهما الثقافية والحضارية إلى خلفية واحدة أو بصورة أكثر دقة، مقاربة إلى حد بعيد، الأمر الذي يصفنا أمام مفاهيم ومعايير جديدة تختلف في كثير من الأمور عن مفاهيم ومعايير المقارنة بين السامية والهندوأوروبية. مع أننا نشع في اعتبارنا أيضاً أن العبرية - كلغة مستحدثة - طوعت نفسها كثيراً لمفاهيم ومعطيات مستقلة **من اللغات الهندوأوروبية**، فصارَت تغطا وسطاً بين السامية والصيغة والسامية المطعنة بالهندوأوروبية.

ولم يقتصر الأمر على اختلاط اللغة العبرية السامية باللفظ الهندوأوروبية، بل تعداه إلى التعامل مع العديد من الثقافات الأوروبية والآسيوية وأشهرت مما تشتمل أن في النهاية أدبا عبرياً بعد مزيجاً من كل هذه الثقافات. فوجد مثلاً في البيانات الأدبية العبرية العديد من التركيبات السلافية والإسبانية. إضافة إلى كثير من التركيبات الألمانية والإنجليزية. ناهيك عن التركيب العربية التي ظهرت أخيراً في هذا الأدب بعد قيام دولة إسرائيل. الأمر الذي يضع المترجم أمام معضلة ترجمة المصطلح أو التركيب النحوي داخل إطاره الثقافي الأصلي أو فصله عنه «وعبرته» داخل الإطار الثقافي العبري أو نقله إلى الوعاء الثقافي العربي. وسوف نحاول التعامل مع كل هذه الإشكالات في متن الدراسة.

يضاف إلى ذلك سبب آخر، نرى أنه من الأهمية بمكان، في دفعنا إلى دراسة ما لدى المترجم العربي عن العبرية، وهو ضالة عدد المترجمين عن العبرية، وبخاصة من تصدوا منهم لترجمة الأعمال الأدبية، مع اتساع الرقعة الجغرافية التي يوزع عليها هؤلاء المترجمون مما يسبب منه متباينة وزعم كل الأعمال التي ترجمت من العبرية إلى العربية. إضافة إلى اختلاف المدارس ولبايها نتيجة لهذا الاتساع الجغرافي والاختلاف الثقافي.

وربما كان لول الاعتماد بترجمة الأدب العبري إلى العربية من لغة المصدر، وليس عبر لغة أخرى، تلك المحاولة التي قام بها سالم الداودي، سكرتير المحكمة اليهودية التوراتية في القاهرة الذي ترجم رواية

## الترجمة الأدبية بين جهود النقد وحركة الترجمة

أبراهام مانو صحيفة صهيون، وظهرت في طبعين: الأولى عام ١٩٩٩، ثم ظهرت في جزئين عام ١٩٩٦ و١٩٩٧ وهي مهيئة بالأخطاء القوية والأسلوبية^{١٢}. وفي عام ١٩٩٥ ظهرت ترجمة روايتين في القاصرة عن الدار العربية، تلي ذلك في عام ١٩٩٥ مسود ثلاثه أعداد من مجلة إبداع خصصت لترجمة الأعمال الإبداعية العبرية ودراسات الأدب العبري. إضافة إلى بعض الجهود الفردية المنشورة عبر الرقعة الواسعة التي تعصب مهمة الرصد.

وهناك عامل مهم أثر في تقلص دور حركة الترجمة عن العبرية، وهو إحصاء دور النشر عن نشر الأعمال الأدبية المترجمة عن العبرية، ويكفي أن نعرف أنه قد جرت في مصر محاولة لنشر الترجمات الأدبية عن العبرية، قامت بها الدار العربية للنشر، لكن لأسباب لمهر معلومة توقفت هذه الدار عن النشر بعد نشرها عمليتين مترجمتين فقط. هذا مقارنة بالجهود التي بذلت في إسرائيل لنشر وتشجيع حركة الترجمة عن العبرية، فهناك مؤسسة شبه رسمية تشجع وتبليس الترجمة عن العبرية وبطبيعة الترجمة الأدبية، وهي المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري.

وعلى أي حال، فإن ما يهتبا هنا الآن هو الإشارة إلى أننا سنقتصر هذه الدراسة على دراسة أبحاث الترجمة النثرية دون الشعرية، على الرغم من أن الإبداع في الترجمة يتجلى في أبهى صوره في ترجمة الشعر. لكننا استبعدنا دراسة العلاج الشعري لأسباب نذكر منها أن ترجمة الشعر، كما هو معروف، تتطلب قراءات خاصة جدا في الترجمة، مما حدا بالكثيرين إلى القول بأنه لا يستطيع ترجمة الشعر إلا شاعر، إضافة إلى أن أغلب الترجمات الشعرية عن العبرية والتي توهرت لدينا لا تقدم عددا وهو دراسة حقل الانتاج لدى المترجم، ولذا نرى أنها تحتاج القلة لا تساعدنا كثيرا في الدراسة الموضوعية.

وسوف لا نضع تصورا لترجمة النثالية في مناقشتنا المترجم التي قدمناها كمنهج، ذلك أننا لسنا بصدد البحث في تقييم الترجمة كترجمة وإنما نحن بصدد البحث عن تقييم الترجمة لاستنباط ما أبدعه المترجم فيها.

### المترجم وصحة النص

قبل أن نتحدث عن صعوبات النص، ومواسطات المترجم الناجح ومنهاجه في التصدي النص المراد ترجمته، لابد من الإقرار أولا بحقيقة أن المترجم مظلوم في كل دراسات الترجمة، فلو أجاد الترجمة، فهذا واجب لا يستحق عليه الثناء، ولو أخفق، فلنيل أن تشهر في وجهه السيوف وتسب الرماح لقلقه والفضاء عليه، فلا أحد يدرك حجم الصعابة التي يعانيها المترجم وهو يتعامل مع النص، حيث لا تكفي إجادته لغة وحسن استخدام المعاجم، بل هو في حاجة إلى شيء آخر يملئ ذلك بكثير، إنه يقوم على عملية إعادة خلق للنص من جديد وإعادة زوجه في بيئة غير بيئته وحضارة قد تختلف كلية عن حضارته. ويمكن أن نشبه عملية الترجمة هنا بعملية زراعة الأعضاء، في الجسم البشري، فإذا لم تعد إعدادا جيدا ليقبلها

الجسم الجديد ضمن أسبغته لفظها واستبعدتها. لذا فالترجم هنا، مثله مثل الطبيب الجراح، عرضة لأن تصبح عيولته وعرضة أيضاً لأن تخلف. ولا جناح عليه فيكفيه أجر الاجتهاد في حال فشل. ولابد من شكره والثناء عليه إذا وحق.

والقد اختلف كثير ممن عرّفوا الترجمة ووضعوا الأسس التي يجب أن يسير عليها المترجم ليقدم ترجمة ناجحة وجيدة. فمنهم من عرّف واجب المترجم بقوله «المترجم ملزم باحترام العناصر التي اختارها الكاتب الأصلي، كما أنه لا يسمح له بترك بصماته الذاتية على العمل الذي يقوم بترجمته»^{٢٤} بينما يقول تعريف آخر ينص موقف المترجم من النص بالذاتية. وينبغي عليه أن يترك بصماته الخاصة على النص، شأنه في ذلك شأن الفنان المبدع تماماً. وبالتالي لابد أن يتمتع المترجم بقدر من الحرية أمام النص الذي يترجمه. فحتى إذا راعى الدقة، فباستقلاليته «التصرف» في النص الأصلي بطريقة ما، حذف شيء هنا وإضافة شيء هناك، بل وباستقلاليته أيضاً إعادة كتابة النص في صياغة جديدة. بدون أن تترتب على ذلك أي أكثر سلبية^{٢٥}.

وهكذا فإننا نجد التقينا أمام تعريفين متناقضين تماماً، حيث يتوعد أحدهما إلى عدم إعطاء ذات المترجم على النص، بينما يتوعد الآخر، وبوضوح تام، إلى عبودية لروح المترجم بصماته على النص.

ونحن نرى أن التعريف الثاني هو أقرب ما يتوعدنا إلى حال الإبداع ويضعنا على أولى اعتبار مشاركة المترجم في إبداع النص.

وإذا كان تعريف س. زيس للتشويق الأساسي ذكّرنا في كثير من العمل الأدبي قد حدد ضرورة توفير القدرة على التحليل والإيراد الأدبي، وبذات النص من الداخل، فإننا يمكن أن نضيف إليهما بعداً جديداً لابد من توفره في من يقوم على الترجمة الأدبية وهو استقلاله لجعل قواعد الشفاهي والحضاري الذي تولدت منه اللغة التي يترجم عنها، حتى يتمكن من الوقوف على البنى التحتية للنص والتعابير للتحكم فيه. وهنا تكمن الصعوبة الأولى التي يواجهها مترجم النص الأدبي العربي، فكما سبقنا من قبل يسطر المترجم هنا إلى التعامل مع أنساق وسياقات مختلفة ومتعددة استمدت جذورها من ثقافات متباينة واشتهرت بما في الزمان الطوي العربي. الأمر الذي قد يعوق المترجم كثيراً ما لم يكن مؤهلاً تأهلاً خاصاً لمواجهة هذه الصعوبة. أضف إلى ذلك أنه لابد أن يكون المترجم مثقفاً للأدب، ذاواً للمفاهيم النقدية، وإلماً على فنون العمل الأدبي. فإذا كانت اللغة هي السبيل الأولى التي نتعامل معها المترجم ونحن لا نستطيع حصر خصائص اللغة التي يكتب بها الأدب، لأنها ليست لغة واحدة، بل هي تتفاوت من نوع أدبي إلى آخر. ومن عسر انطد فيه هذا اللون شكلاً معيناً إلى عسر آخر تظهر فيه هذا الشكل، ولأن العمل الأدبي نفسه قد يتضمن ألواناً مختلفة من المستويات اللغوية^{٢٦}.

فالمترجم الذي يتعامل مثلاً مع نص مسرحي لا يحاول تقديم المعنى فحسب (حسب التسمية الخاصة ومنهجية)، ولكنه يحاول أيضاً أن يلبس ذلك المعنى ثوباً مسرحياً، أي أن ينشئ من الألفاظ هذه

## الترجمة الأدبية بين مورد النص ومورد الإبداع

تواصل نضج إلى قلب الجمهور ونظرة. وهذا لا يتأتى إلا باستخدام اللغة التي يستخدمها الجمهور في واقع الحياة. إن لم يكن في الحديث اليومي. فهي الكتابة والقراءة - لغة الفكر والأحاسيس¹²¹. لكن هذا لا ينطبق على ترجمة الشعر. التي تتطلب من المترجم تعاملًا من نوع آخر. حيث يضطر إلى المحافظة على الإيقاع الشعري. والعمل على توصيله القارئ في النص المترجم بالصيغ الإبداعية نفسه الذي وصل به إلى القارئ في النص المصدر.

وأيضا ما يمكن أن يفعله المترجم هو محاولة بناء العبارات في النص المصدر. فليس هدف الترجمة أن يشعر القارئ أنه يقرأ نصا أجنبيا. بل العكس هو الصحيح. فترجمة الأسلوب معناه الاحتفاظ بروح النص من وجهة نظر اللغة الهدف. وهذه الروح هي ما نسميه أحيانا بالنفخة¹²². وكثيرا ما يصعب على المترجم تحديد النفخة في النص الأصلي. حيث أن تحديد النفخة أي موقف الكاتب من اللغة الأدبية) أمر صعب منذ البداية. فلما بالك بترجمتها من لغة إلى أخرى تختلف في تقاليدها الأدبية وهي جمهور الهدف¹²³. كما أن المترجم لا يحاكي الأنية اللغوية الواردة في النص لترجم. لكنه يهدف إلى نقل روح أسلوب الكاتب في النص المصدر إلى النص المترجم. ولابد هنا من أن نفكر بين مفهوم الأسلوب من الناحية النظرية البحتة ومفهومه من الناحية العملية العملية. فالأسلوب لا يقتصر على أنية الجميل والعبارات. بل يتعدى ذلك إلى الأعراف والمعايير الأدبية السائدة التي تتحكم في الأنية اللغوية.

كما أن صعوبة الترجمة الأدبية لا تقتصر على المستويات اللغوية بل تتعداها إلى إدراك السياقات الثقافية لكل منها. إذ إن إضمار المترجم لمسط الذي يراعي اقرب إلى المعنى يتوقف على إلمامه بالتراث الأدبي الغني... والمترجم الذي يراعي هذه الأساطير إنما يقوم بجهود على أصقل المستويات في مجال الأدب المقارن. فالمعمل المترجم سهل لتفسيره هو للأدب الذي نقل عنه. أي أنه سهل لتفسيره للأدب الأجنبي هي إطار لغته الأم¹²⁴. وبالتالي فإنه يمكن القول أن المترجم يتعامل في المقام الأول مع الشيفرة الأدبية. أي مجموعة القواعد والأعراف السائدة في تراث معين. فالمترجم الذي يهدف إلى توصيل المعنى الإجمالي فمصعب. فيصعب اهتمامه بطبيعة الحال على قواعد والشروط الإمالة - أي التركيز على إحالة قارئ النص المترجم إلى الأشياء نفسها التي يحال إليها قارئ النص الأصلي. وهو ما يعرف بالترجمة التوسيلية¹²⁵.

وقد يخلط المترجم بين الأسان في الترجمة والتحريرية في الترجمة. فالأسان تتطلب نقل النص روحا ومعنى وصفا وتعبيرا. أي أن يكون النص المترجم هو المعادل الموضوعي للنص الأصلي. بمعنى أنه يجب أن يتسجم النص مع روح الكاتب قلبا وقالب. وأن يراعي المعنى الذي يقصده الكاتب¹²⁶. وأمل مهارة المترجم وعرفته تكمنان في النص المترجم الذي يضبط علاقة النص المصدر بالنص الهدف بحيث يعرف متى يلتزم النص التزاما حرفيا ومتى وكيف ولماذا يخرج عنه. وهذا هو الجانب الفني في الترجمة والذي يصعب صياغته في قوائم جامدة. بل هو مهارة تصقلها الخبرة والممارسة. إذن

فالمترجم كاتب مبدع، ومستمع ينشط وفكرين واسع الاطلاع، أمين يجهد نفسه كي يضيف شعرة الاتصال بين الفارين والكائنات^{١٢٠}، لكن هذا الجانب الفني في الترجمة لا يهملها لتطعن من توبها الاجتماعي من خلال ادعائها بأنها فن، فالإشارة إليها على أنها فن لا تقهر جوهرياً من اعتبارها نشاطاً فنياً عبر اللغات والثقافات. فعملية الترجمة هي بصورة أو بآخر عملية إبداع من منظور اعتماداً على نص مستلزم آخر^{١٢١}.

ومن بين صعوبات الترجمة أيضاً عجزها عن نقل كل ما هي الأصل من خصائص وسمات فكرية وأدبية، إذ ليس من الممكن لأي إنسان أن يحتفظ في لغة غير لغته بكل ما هي العمل الأدبي من عواطف وصور والصنات التعبيرية وخصائص أسلوبية. ولقد أشار الحافظ إلى شيء من هذا التجهيل حينما قال إن الترجمة لا يمكن أن تؤدي كل ما هي الأصل بأمانة^{١٢٢}. وربما كان هذا أيضاً هو مصدر القنوة الشائعة بأن الترجمة خيانة للنص المصدر.

ولهذه الشكوك ما يؤيدها، فالفرق بين اللغات من حيث دلالة الألفاظ والنمط الجميل والعلاقات عناصر الترجمة ووظائف الأدوات ... إلخ من الكثرة والتشعب بحيث لا يمكن لمعنى من المعاني أن يؤدي لغة غير اللغة التي عبرت عنه أصلاً، من دون أن يمتدح بغير أو تبدل أو تحويل أو تحويل^{١٢٣}، فيكفي أن نورد نموذجاً واحداً على تعدد المعاني الدلالية للمصطلح واحدة هي اللغة العربية، فلو جاءت مثلاً كلمة الحب في لغة أجنبية الوحيدة المقابل لها هي كلمة **العربية** واحداً معنا بل هي حب - ود - عاطفة - عشق - محبة - تشبع - شوق - حنين - حزن - غم - ولام - وفاء - إصرار ... إلخ^{١٢٤}.

ومن المصروف أن القارئ الذي يمر بها الترجمة هي ذاتها المراحل التي يمر بها العمل الأدبي وبعبارة أخرى إن النص الأدبي المترجم هو نص أدبي جديد. وبالتالي إذا أردنا لنقص المترجم أن يكون أدبياً فلا بد أن يتضمن فهماً أدبياً موازياً لتلك الموجودة في النص الأصلي. وعليه يكون من الضروري لترجم النص من الأدبية أن يكون أدبياً، أو على الأقل متذوقاً للأدب لكي يمدح شيئاً بغيراً كتابه. وحيث يمكن أن يضاف إلى ثروات أمته الأدبية^{١٢٥}، وبالتالي لابد أن يقوم مترجم النص الأدبي بتحويله إلى عناصره الواسية حتى يتمكن من التحويل إلى بنيته التحتية. وتحدد هذه العناصر في النقاط التالية: الجوهر - النص الداخلي - النص - الصورة.

والنص *intensity* هو المحصلة الثانية من تحويل اللغة المساعدة لحضارة معينة إلى لغة أدبية تنتمي إلى تلك الحضارة ذاتها. أما الصورة *concreteness* فهي تضمين النص بعض ملامح الخلقية الاجتماعية والحضارية. والنص الداخلي *intercultural* هو تحويل بعض المفاهيم والأنماط الأدبية إلى فصاحة شكلية بعثة، وبالتالي فإن مهمة المترجم، من هذه الزاوية، أبعد ما تكون من إحلال لغة محل أخرى. فهو فصل ما ينتج به من موهبة أدبية، يقوم بتفسير هذه العناصر في ضوء الظرف الجديد وتحويلها إلى نص موثوق. وعلى النص الجديد أن يكون متقبلاً للنص الأصلي وليس نسخة طيل الأصل منه^{١٢٦}.



## الترجمة الأدبية بين فنون اللغة وحجرات الإبداع

وهنا يمكن اعتبار مترجم النص الأدبي شبيهاً بمبدع النص، لأن كلا منهما يرمي إلى تحويل الـ *genet* (الذي يتكون من المواقف المتصارعة التي تواجه الكاتب ومن الخلفية الاجتماعية والحضارية له، والتصالح الأدبية والثقافة التي يستعملها) إلى *phenomen* (الذي يتكون من الجوهر والظرفية والنص الداخلي). ويجري هذا التحويل في عقل الكاتب عندما يشرع في الكتابة. وبعد إنجاز الكاتب عمله يكون هذا العمل جزءاً من حضارة ومجتمع الكاتب نفسه. وتُمر الأنماط الحضارية التي تمتد للكاتب بالمادة الكتابية والتي أسميناها *genet* في طريق التغير لتنتج *phenomen* الذي قد يجد بدوره كاتباً آخر يمارد كتابية (أي يتحول إلى *genet* من جديد) وهنا يأتي دور القارئ الذي يربط العمل الأدبي بالحضارة التي أنتجت ذلك العمل. وبالتالي فإن الأدب في جوهره هو محصلة التعاون القائم بين المبدع (الكاتب) والقارئ. ويكون هذا التناوب مسؤولاً عن إعطاء الصفة الأدبية على العمل المنتج⁽¹⁾.

وإذا كان المترجم ملزماً باحترام العناصر التي اختارها الكاتب الأصلي فإن التزامه هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن يتحول المترجم إلى فنان، على حد تعبير كوشو⁽²⁾ فهو التزام محكوم بعتمدية الوصول إلى القارئ بما يمكن أن يفهمه ويتعاطف معه. وهذا لتكريه هو. وليس وفقاً لتكوين القارئ في النص المصدر. ففي حال تكوين القارئ في الأدب العبري، نحدد كما سبق القول متعمد التناقضات والخلفيات الاجتماعية والحضارية، فإننا نجد في نصي أدبي مثلاً نصير: «كعب أخول، فإنه سيفهمه دون شرح أو تفسير». أما إذا قلنا هذا التفسير كما عزى إلى الطاهر العزبي، فلا ندرك أن أغلب قراء العربية سيفهمونه من دون إضافة حاشية لشرح محتواه. فاعلمك من أن هذا التعبير لا يعني شكك الذي ورد به وإنما هو استعارة مكتوبة لتعبر آخر، وكذلك أيضاً تعبير «عبر نهر الزبيكون».

والفكك فإن القويوات القارئة تقترح شيئاً أنه يجب على النص اتباع جميع المظاهر التخوية واللفظية والعامية الأخرى للغة المستقبلة. وأي ابتعاد عن سمات اللغة المستقبلة أو سواها قد يبتليها هو خطأ في الترجمة. ووفقاً لذلك تصبح الغاية القصوى لقلوبنا للأسلوب والسمات النصية وإعطاء كل أثر للغة المصدر. وبالتالي يفس النص المترجم كل ثوب تلبسه اللغة المستقبلة ما لو أنها «زجاجة»⁽³⁾.

وبما يفوتنا هذا إلى الإقرار بأن الترجمة هي - بصورة أو بأخرى - محاولة لنقل الأثر إلى الأنا. ويتطلب ذلك في فهم الوسيط (الترجم) لكل مكونات الأثر قبل أن يعمل على نقلها إلى الأنا. لكنه في الوقت نفسه يجب أن يكون على حذر تام من الانزلاق إلى التعبير، سواء إلى الأخر أو إلى الأنا. أي أنه يجب أن يكون أميناً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني. أميناً في نقل كل ما لدى الآخر وأميناً في إيصاله وإفهامه كاملاً للأنا. وهو مسؤول مسؤولية كاملة عن ذلك. وأي انتقام في هذا الدور هو ابتعاد عن جوهر الترجمة.

لكن هذا يتطلب منا أولاً الإقرار بأن المترجم يتعامل مع نظامين: نظام تحشوية لغة أجنبية، ومع العمل الإبداعي للأدب الذي يجسد تمكن هذا الأدب من لغته وحجرات التعبير بها. وعلى هذا فإن

اللغة التي يتعامل معها المترجم. إلى جانب ضماناتها كنظام متكامل، تستخدم التعبير عن فكر وخيال الأديب في حدود ما هو مألوف في بيئة القوية. الأسر الذي يزيد من الصعوبات أمام المترجم^{٣٢}. وهنا نرى ضرورة توفّر عنصر الإلهام لدى المترجم حتى يتمكن من نقل روح النص، مبدونه تيمو الترجمة ميتة لا روح فيها.

والفرق بين الترجمة التلمذة والترجمة الاعتيادية كالفرق بين الشعر والنظم. والمترجم اللهم يعني أن يكون ما كان عليه إبداعهم اللغوي حينما وصفه المفاد^{٣٣} استطاع بترجمته أن يرد كلاماً أصيلاً كأنه لم يكتب من قبل ذلك بلغة أخرى. ولم يصدر عن ترجمة سابقة، فقد كان يترجم الكلام بسليقته قبل أن يترجمه لفظاً ومعنى، فيحرص به كما جاش به صاحبه. ويميز عنه بعد ذلك كأنه ينقل من حسه وخياله^{٣٤}. وينطبق هذا أيضاً على ترجمة هيتزجراند لروايات الخيالي، التي حققت في ثوبها الجودود نجاحاً وهو لا لدى المثالي جعلها تخرج الآن ضمن بنية الأدب المثالي. وكذلك أيضاً ترجمة أحمد راضي للروايات عن الفارسية إلى العربية.

وإذا كنا قد قلنا إن المترجم ما هو إلا مفسر للنص، ونفسره له هو الذي يحدد طبيعة النص الذي يترجمه ويتضمنه القراء ليعرفوه بلغة غير لغة النص الأصلي، لذا فإننا حينما ندرس النصوص المترجمة فإننا ندرس ما ينتجها المترجم من خلال حكمه هو على النطاق المختلفة. ومن خلال عمليات لغوية مطروقة ومنظمة يسوم بها، وترجمتها بطبيعة التركيب اللغوي للغة معينة^{٣٥}. وإذا كنا قد افترضنا على أن المترجم، وهو فاعل رئيسي في الترجمة، مؤثر للنص، بمعنى أنه يضفي عليه طابعه الخاص له، فإننا نكون قد بدأنا نجه نحو عنصر إبداع المترجم.

وإذا كان هناك اتفاق على المراحل التي تمر بها عملية الترجمة وهي (تأويل لغة المصدر - التأويل بلغة جديدة - الصياغة - التضييق) فهناك مرحلتان منها تتعلقان بتأويل النص المترجم وهما: ١- تأويل لغة المصدر ٢- التأويل بلغة جديدة.

ونقسم تأويل لغة المصدر إلى مرحلتين: الأولى تأويل النص للمصدر (ويتمثل في إعطاء النص قراءة يشرح المترجم عناصرها النص في نغمة ومعانيه وسمراته وجعله وفي السياق النصي والاجتماعي لمعانيه). ويؤم هذا التأويل على تحليل النص اللغوي على مستويات مختلفة تبدأ من تحليل رموز الكتابة أو الأصوات ثم تحليل معاني القدرات والوظائف التحوية للكلمات وعلاقاتها ضمن جمل، وإذا كانت عملية التأويل النصي عملية تحليل وتركيب على مستويات لغوية مختلفة، فإن المهم هنا أن المترجم هو مؤثر النص المزيج لترجمته. ونفسره للنص المصدر سينتج عنه معانيه على النص المترجم. فحين النص الأصلي والنص كما فسره المترجم فرق شاسع. لا يدركه المرء إلا إذا دخل في التفسيرات المختلفة المقترحة حول نقطة معينة في نص ما.

أما مرحلة التأويل بلغة جديدة فهي أهم مرحلة في عملية الترجمة. لأنها أس الترجمة، فهو تمت دراسة كل اللغات وكل نصوصها من جميع الزوايا وعلى مستويات عدة، في كل لغة على حدة من دون

## الترجمة الأدبية بين قيود النص وحرية الإبداع

القيام باستبدال المحدود والحواسل بين لغة وأخرى لما كانت هناك ترجمة، وربما كان هذا الانفعال عبر حدود اللغة هو ما يجعل الترجمة ظاهراً لغوية فريدة ومستقلة³⁴.

إذا فإذنه يمكن القول إن الترجمة لابد أن تحيل طابع المترجم وتضربه - مستثنين في ذلك مع بعض التعديلات السابقة - لكونها تعبر عن تأويله للنص المصدر أولاً، ولكونها ناتجة عن تأويله له بلغة جديدة ثانياً، ناهيك عن أنه خلال عملية التأويل يسقط من ذاته على لغة الترجمة ونص الترجمة.

ويجب ألا يتبادر إلى أذهاننا هنا أنه إذا كانت عملية الترجمة ما هي إلا تأويل المترجم للنص المصدر، وبالتالي فإنها تخلصت من قيود النص الأصلي، فإنها - على الرغم من كل ذلك - مازالت مقيدة بالنص الأصلي لأنها تمر عبر أفكار وتعبيرات موجودة في النص المصدر، الأمر الذي يحصر عنصر الإبداع في الترجمة في الصورة إلى النص الأصلي والفرز عبره لتوليد أفكار وكلمات النص المترجم، فتكتسب الأصلي مطلق المدة ويصطبغها الشكل. أما المترجم فباللغة موجودة أصلاً وكذلك الكلمات، وتتابع الأفكار وقوام الجمل والفقرات³⁵. وبالتالي فإن المترجم على الرغم مما يتمتع به - ظاهرياً - من حرية أمام النص المصدر، إلا أنه لا يستطيع أن يعبر بحرية عما توصل إليه من معاني، فهو مازال محصوراً في كلام المؤلف ومعانيه، وليس له ما - للمؤلف من الحرية في اختيار الألفاظ والمعاني³⁶. لكن حريته الحقيقية تتجلى في قدرته على إبداع هذا الكلام، وتلك المعاني من جديد في اللغة الهدف، والتي تصل في بعض الأحيان إلى ترجمة تخليق لإبداع الكاتب الأصلي في النص المصدر. كما في هذه الترجمة لطيف الفروب في قصة مرساة طائشة، لإسحق لوريل، فقد جاء الوصف في النص المصدر هكذا:

«الشمس كانت ضعيفة، جميلة وهائلة، مسحب الغروب امتدت كأفزع لتتسلط فيها الشمس الواضحة والجميلة». فلو نقلت هذه الصورة كما هي إلى اللغة العربية لحدث الترجمة تقريبية، غير إبداعية، فجاء المترجم وتعامل معها على النحو التالي: «حدثت الشمس حالية وهي قمة بهائها». وبسبب سحب الغروب فراحها لتحتضن فيهما هذه الشمس المتعة الجميلة³⁷. وهكذا حاول المترجم أن يكون أكثر إبداعاً من إبداع المؤلف في النص المصدر، حتى يستوعب قاربه الصورة، ومن دون خروج عن الإطار العام الذي وضعت فيه الصورة في النص المصدر. وسوف نعود لاحقاً إلى إشكالية ترجمة الصورة في العمل الأدبي.

وإذا كانت المرحلة الأخيرة من مراحل الترجمة هي التفتيح اللغوي والأسلوب للنص المترجم، فإنها لا لعدم أيضاً التأكد على أن النص المترجم يقترب إلى حد ما من المعايير التي بُنيت لتعط نصي ما في اللغة المستقبالية، مع ابتعادها قدر الإمكان عن المعايير الموجودة في اللغة المصدر والنص المصدر. وقد يبعثنا هذا الموقف عند معايير الترجمة، لأنها هي التي ستشير لنا التناقض العظيم الذي يؤدي في نهايته إلى دخول حقل الإبداع في الترجمة.

## المعايير وحرية الإبداع

قبل أن نتحدث عن معايير الترجمة لابد من التأكيد أولاً على أن الإنتاج الأدبي ما هو إلا مجمل ظواهر تجري بينها علاقات متبادلة. وبالتالي، يتحقق الشرط الأساسي الذي يتيح اعتبارها بنية من البنى، ولكن نظراً لإمكان جمع الظواهر المتعلقة بالبنية الأدبية في مجموعات جزئية وفقاً لمبادئ الجمع بين ترميزات مختلفة (النوع الأدبي، مدارس، عصور، انتماء الكاتب، نوعية جمهور الهدف، ونظراً لأن هوية هذه الظواهر تحدد أيضاً وفقاً انتمائها لأحد أو بعض البنى الوظيفية، يصير ممكناً اعتبار الأدب كله بنية من البنى، أو بصورة أدق، بنية وظيفية¹.

ونحن نضي بالمعيار هنا، القيمة الكامنة في لغة المصدر ولغة الهدف، والتي يمكن أن نصلها بأنها قيمة مركبة من أساسين رئيسيين، يمكن تقسيمها من دون صعوبة، وتحويلها إلى مكوناتها الأساسية:

1- وجود نص أدبي (إنتاج أدبي) يتناسب مع لغة الترجمة، أي نظرية المكان المناسب لهذا الإنتاج في مجمل تركيبة الأدب للظفر (الأدب ب الترجمة).

2- وجود الترجمة، أي وجود نص لغة الترجمة على علاقة معينة بنص آخر موجود بالفعل في لغة أخرى، وهي لغة المصدر، وينتمي إلى مجموعة أدبية أخرى (لغة الترجمة)، وبالتالي فإن له فيها عدة وظائف، ووضعاً محدداً وهوية خاصة.

وهذه القيمة تتضمن بالتالي قطباً تستند من ضمنين مختلفين في جوهرهما، وهما لا يستغنان معاً بصورة عامة، بل يتعارضان تماماً. ويمكن القول بصورة عامة إن معايير الترجمة هي التي تحدد النظرة الواقعية للترجمة كمجموعة تحدد هذه المعايير وفقاً لها، وبعضها الآخر، إنه يعرّف هذه المعايير توضع الترجمة بين العنصرين المتناقضين والمتنافسين عليها بحكم القيمة الكاملة والاعتماد، ويمكن أن توجد المعايير وتعمل في كل الظروف المتعلقة بالترجمة، والترتبط بمسألة هل نترجم؟ وماذا نترجم؟ وهذه الأبعاد تضع أمامنا مجموعتين من المعايير المتعلقة بالترجمة،

1- معايير مسبقة.

2- معايير عملية.

أولاً المعايير المسبقة، وهي تتعلق بسياسة الترجمة ومبادئها، ونعني بالمعيار سياسة الترجمة، العناصر المؤثرة في القرار بشأن الترجمة عامة، وبشأن اختيار أعمال (أو على الأقل أدب) مصدر وأوقات مصدر ومدارس أو تيارات وفترات زمنية وعناصر وأنواع أدبية وأدياء معينين ... (إلخ). أما معايير مباشرة الترجمة فإنها ترتبط بعدى قابلية الترجمة من لغات المصدر لغة مصدر. ثانياً المعايير العملية، هي التي توجه قرارات المترجم التي يتخذها طوال الترجمة وهي تنطلق بما يلي:

1- بناء النص، أي صورة وجود اللغة القوية وتوحيدها داخل النص.

2- صياغة النص اللغوية².

وهذه المعايير هي التي تحدد عنصر الإبداع لدى المترجم ومدى ظهوره في الترجمة. يمكن أن نسمي اللغة التي اختارها المترجم أسلوباً له في الترجمة، «المعيار الأولي». وفي هذا المعيار يمكن أن يخضع المترجم للنص المصدر، كما يخضع أيضاً للعلاقات النصية الموجودة داخله، وكذلك للمعايير التي يجر عنها والمضمنة فيه، والتي تستمد مادتها من أدب مصدر. ولغة مصدر. وبالتالي لابد أن يؤثر هذا المعيار في الموقف الشمولي للمترجم في تصديده لترجمة نص معين (أو يؤثر حتى في أسلوبه في الترجمة برهنتها)، وهو بهذه الصفة يسبق باقي القرارات التي يتخذها المترجم من الناحية الزمنية، إلا أنه يمكن أن يعمل أيضاً في مرحلة أكثر تأخراً في عملية الترجمة، بحيث يكون في هذه المرة على علاقة أكثر بالنص كوحدة كاملة، لأنه لا يدخل عليه تغييرات وتوحيات.

فيما تبنى المترجم الموقف الأول في هذا المعيار، أي الخضوع للنص المصدر (كسياسة عامة له على مدار الترجمة أو بالنسبة إلى فقرات من النص)، فإن ترجمته في هذه الحالة تعيل إلى الارتباط بمعايير النص الأصلي (وربما ترتبط أيضاً من خلالها بمعايير لغة المصدر والبناء اللغوي لأدب المصدر بصورة عامة)، وهنا يضع المترجم الأضلال في يده في تعامله مع النص، ويضد في الوقت نفسه من مساحة الحرية المتاحة له في الإبداع الجديد للنص، وهو ما طمحه المترجم القسطنطيني، كما سنرى لاحقاً، تحت تأثير معادلاته النوعية لهذه (المصدر وأدب المصدر)، حتى صار تفكيره وهذا لأتماع لغة المصدر، وليس وفقاً لأتماع ومعايير لغة الهدف.

ومن المعروف أن كثيراً من النظريات تطرح مطلب التكافؤ في صيغاتها المختلفة، كمنصور جوهري في تعريف الترجمة، أي ارتباط تعريف النص ذاته أو جارية لغوية فيه كترجمة بوجود هذه العلاقة. فعلى سبيل المثال:

١- لابد أن توفر الترجمة في اللغة المستقبلة القرب تكافؤ طبيعي من الرسالة الموجودة في لغة المصدر. أولاً في المعنى وثانياً في الأسلوب^{٣٢}.

٢- الترجمة هي الاستبدال مادة نصية في لغة ما (لغة المصدر) بمادة نصية متطابقة في لغة أخرى (لغة الترجمة)^{٣٣}.

٣- الترجمة هي تحويل نص لغة مصدر إلى نص متكافئ بلغة الترجمة^{٣٤}.

٤- متكافئ الترجمة النصية هو أي شكل في لغة الهدف (نص أو جزء من نص) ينظر إليه مساوياً أو متكافئاً لشكل (أو نص أو جزء من نص) في لغة المصدر^{٣٥}.

بينما يرى نص من جانبنا أن مفهوم التكافؤ في الترجمة يعني، إلى جانب ذلك أيضاً، وجود علاقة معينة بين الترجمة والأصل، سواء كانت هذه العلاقة واضحة للعيان أو مستترة داخل قنيات الترجمة. وبالتالي فإنه يمكن وضع وجود التكافؤ كأساس للترجمة، إلى جانب مدى الحرية المتاحة للمترجم ومساحة الحركة التي يسمح له بها داخل النص المصدر، ونحن نعلق في ذلك من فرضية مسجلة بأن

أي ترجمة لابد أن تكون على علاقة ما بالتكافؤ للتعبير عن النص الذي استخدم كمصدر، وبالتالي ههنا نترجم أن هناك مجموعة من العلاقات - أي علاقات - يجب أن توجد بين الترجمة والأصل، ومن ثم فإننا نفضل النظرية التي يمكن في إطارها إنشاء الضوء على الإكلام أو الصياغات قبل التوجيه أو التهجئة، ويمكن بهذه الطريقة إدخالها إلى إطار المنهج وهذا النظرية القائمة على أساس نظري فقط. لكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن هنا أننا نواجه على اعتبار مبدأ التكافؤ الترجمة هو العنصر الوحيد والحاسم في عملية الترجمة، ومن دونه لا وجود للترجمة، كما قضت بذلك أغلب النظريات. لكن ما عليه هنا فعلا هو أن التكافؤ ليس سوى عنصر واحد من عناصر عدة تلعب دورا في عملية الترجمة، مع تحفظنا أيضا على نظريات الترجمة التي نظرت إلى التكافؤ على أنه تكافؤ لغوي فقط. فإننا بهذا نطعن الترجمة ونذكر على حقه الطبيعي في إبداع النص ليس فقط غير معنوي اللغوي بل أيضا غير ما يحتويه من ثقافة، وبكفي أن ندرك مدى الصعوبة في نزع نص من محيطه الطبيعي وإعادة خلقه في محيط لغوي وثقافي قريب، فالتص في المصدر ينتمي إلى بيئة لغوية وثقافية مضممة بالحوية، ويقوم المترجم بثقله في محاولة متوالية لإعادة زرع معناه في بيئة أخرى، وهذه العملية كما سبق القول - يمكن تشبيهها بعملية زراعة الأعضاء في الطب، حيث لابد من التأكد من أن الجسم الجديد (الغذاء الهدف في حالتنا) أن يلفظ.

وهذا الترجمة لدى المترجم هو ما يشبه إليه أصل نظرية التكافؤ على أنه تكافؤ ترجمة «equivalence»، وكما سبل القول لا توجد قدرتها نظرية للترجمة العامة أو الترجمة الأدبية، لم تبدأ بتعريف التكافؤ الترجمة، وهو التعريف يذكر الشروط الحتمية لوجود هذا التكافؤ (أو لكي يعرف العلاقة بين نصين ما في نصين على أنها علاقة تكافؤ). وهذه بعض التعريفات.

1- أي نص أو أجزاء لغوية من نص في لغة المصدر ولغة الترجمة يمكن أن يحل محل بعضها بعد تكافؤ^(١٢).

2- يوجد تكافؤ في الترجمة حينما تكون نصوص أو جزئية في لغة المصدر ونص أو جزئية في لغة الترجمة مشتركة في خواص لبادية^(١٣).

ولكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن أن هذا التكافؤ يؤدي إلى نقل الشكل اللغوي من لغة المصدر إلى لغة الترجمة، بل إنه يعني في المقام الأول اتواء على قيمة معلوماتية مشابهة نسبيا للقيمة التي يملكها الطارئ في لغة المصدر.

ويمكن أن نلاحظ هنا هي هذه النظرية أنها ترجع التكافؤ إلى نقطة واحدة فقط في مجال الاحتمالات التي يمكن بها تظهير النص المبني على وسائل لغوية في لغة المصدر إلى نص مبني على وسائل لغوية في لغة الترجمة. وصحيح أنه ليس هناك ما يمنع من أن يسمى للترجم إلى الأخذ بالمعاني التي حسم بها أصحاب النظريات العلاقة بين الترجمة والأصل، خاصة إذا كان الهدف هو صياغة نظرية للترجمة كهدف تطبيقي^(١٤).

## الترجمة الأدبية بين علوم النص ونظرية الترجمة

وإذا كان اتسار نظرية التكافؤ - كما وضع من التعريفات السابقة - يركزون على نقل الشكل اللغوي من اللغة المصدر إلى لغة الترجمة، فإننا نرفض هذا التكافؤ، لأنه يعني بالنسبة إلينا في العلم الأول اختزاله على قيمة معلوماتية مشابهة نسبياً للقيمة التي يتكناها الناقض في لغة المصدر، ونحتوي هذه القيمة المعلوماتية على أشياء عدد، وليست لغوية فقط، حيث تحتوي أيضاً على بيانات أدبية وصورة جمالية تعد اللغة أحد مكوناتها وليس كل مكوناتها، لأن هتات الترجمة والواقع العملي للترجمة يظهران بصورة واضحة أن العلاقة العملية الموجودة بين مصدر أو أجزاء لغوية هي لغة الترجمة ولغة المصدر، التي تقوم على أنها ترجمات، لا يتعلق فيها عنصر التكافؤ دائماً بصورة واحدة.

وبالتالي فإن نظرية التكافؤ هي الترجمة ليست واحدة بالضرورة لكل أنواع الترجمة أو بالنسبة إلى ترجمة نوع معين (كالتصوير اللغوي في مقابل الرواية، على سبيل المثال)، أو أي فترة أو أي بلد، وأول لغة أو ثقافة وأدب وأي مجموعة مترجمين (مدرسة)، بل حتى بالنسبة إلى المترجم الواحد في مجمل ترجمته، حتى لو تمت كلها خلال فترة قصيرة وهي مجالات نوع وعنصر محدود، وحتى إذا أمكن نسبها جميعها إلى مدرسة واحدة، فإلا من أن تراعي هذا الحالة القارية للمترجم لحظة الترجمة، وهي عنصر بالغ الأهمية في الترجمة وإدراجها¹⁶.

وعلى أي حال فإن تبني المترجم لمبدأ التكافؤ يمكن أن يؤدي إلى عدم شاق أو عدم تكافؤ بين نص المصدر والمظهر اللغوي والأدبي الواحد هي لغة والترجمة وهي البنية الوظيفية لأدب الترجمة، أما إذا تبني المترجم الوظيف الشكلي، أي الموضوع للعلاقات النفسية في اللغة الهدف، فإنه يمنح بذلك قدراً من الحرية للمظهر اللغوي والأدبي للغة الترجمة وأدب الترجمة، بينما نجد أن الأرباط بمعايير النص الأصلي (لغة المصدر + أدب المصدر) هو الذي يحدد تكافؤ الترجمة مع النص الأصلي، وهذا الأرباط بمعايير لغة الترجمة ونص الترجمة هو الذي يحدد قابليته في البناء اللغوي والأدبي للنقطة، ويحدد أيضاً وضعه الدقيق فيه.

ومن هنا، فإن أي قرار يتخذه المترجم إما هو دمج ما بين هذين للتناقضين، وقد نجد هذا ترجمة جديدة القول الشائع بأن الترجمة، والترجمة الأدبية بصفة خاصة، ترتبط دائماً باللقاء، إن لم يكن بالتواضع بين مجموعتين من المعايير، وهي التي تخلق أحياناً نقرة للدراسة الثانية والوصف الدقيق لهذا اللقاء وهذه العلاقة¹⁷.

وإذا سمى المترجم إلى تحقيق التكافؤ هي الترجمة، فإن ذلك سيؤدي حتماً إلى إضطراب النموذج الموجود سابقاً في اللغة المصدر لغة الترجمة وأدب الترجمة، وبالتالي يمكن القول إن الترجمة لم تصبح لغة ترجمة، بل أصبحت نوعاً من لغة موديل تعطيها عناصر من خارج الترجمة وأدب الترجمة، أو لنقل لغة استثنائية لا وجود لها في أرض الواقع، وبالتالي فإن النص المترجم لا يمكن أن يدرج في البنية الأدبية لأدب الترجمة، بل يظل منفصلاً عنها، يضاف إلى ذلك أيضاً أن تبني المترجم لنظرية الثانية يمنحنا ميرواً شوباً للقول بأن ما أدخل فعلاً إلى البنية الوظيفية لأدب

الترجمة عامة ليس أدب مصدري وإنما هو وسيلة ما منه. مقتطعة وهذا لغاتيس النموذجين اللغوي والأدبي المعاملة في اللغة الهدف.

ومن هنا يمكن القول أيضا بأن معايير الترجمة هي العنصر الرئيسي في التعرف على وجود علاقات معينة بين نص مصدري ونص مترجم. ويمكن وصف هذه المعايير في ذاتها بأنها «تكافؤ ترجمي». لكنه ليس «تكافؤ كافيود والآخرين» بل هو تكافؤ آخر أشمل بكثير من ذلك الذي تحدثت عنه النظرية.

ومع ذلك فإننا نفضل أن نعتبر أغلب نظريات الترجمة هي وضعها التكافؤ عصبيا حاسما ورئيسيا في الترجمة. لكنها ستحاول تطوير هذا التكافؤ وعدم فهمه على التكافؤ اللغوي. كما فعلت أغلب النظريات انطلاقا من كونها هي الغالب الأعم نظريات لغوية في الأساس.

وسوف نوجه القول في شرح ما نبغيه من التكافؤ. لأننا لسنا بصدد تقديم دراسة في نظرية الترجمة بقدر ما نحن بصدد البحث عن عنصر الإبداع في الترجمة الأدبية.

### التكافؤ الشكلي والتكافؤ الوظيفي

بناء على ما تقدم نقترح أن يكون أول مبدأ لوصف التكافؤ بين النص المترجم والنص الأصلي هو **المعامل الذي تتركز حوله الترجمة في الاختلال من نص مصدري إلى نص مترجم**. وبالتالي يمكن مقارنتها كوحدة واحدة

أو وحدات وظيفية (واقعية - وظيفية). **وحدات لغوية (شكلية) معية**.

لذا لابد من تعيين هذا الشرط. مقارنة والمصدر نوع معين من العلاقة يكون «سلبي» في حال تقيدته أو بمعنى آخر أن يكون الوصف العام للعلاقات التي تحدد على أنها متكافئة. علاقات «تقيد» سلبي. وليس علاقات أخطاء ترجمة.

ولكن إذا ميزنا الأخطاء على أنها أخطاء. فربما كانت هناك أهمية للمقارنة الواقعية بين لغة الترجمة ولغة مصدر معينة. ولا أهمية للعرض الوظيفي. لأنه لا وجود لخط حدود واضح يفصل بين «الخطأ» و«اللاخطأ». ولا يرجع ذلك إلى طبيعة هذا الشطرنج أو ذلك (مثل عدم السيطرة بدرجة كافية على اللغة) ولا إلى الجهود الواقعية للإنسان بصفة عامة (مثل الانطباعيات الشيطانية والذاكرة المحدودة). لكن هذا لا يمنع لنا طرح الطلب الأساسي بأن تكون نظرية الترجمة جاذبة وسهلة لأن نوصف الأخطاء في إطارها لا على أنها أخطاء. وإنما على أنها ظواهر تظهر في الترجمة. ووفقا لهذا المبدأ تكون العلاقات الأساسية بين وحدات نص مترجم ونص مصدري علاقات تكافؤ ترجمي.

وبالتالي فإن التكافؤ الشكلي يعتمد على اعتبارات تتعلق بالوسائل القوية أو الضعيفة فقط. أي أنه يتعامل الأبعاد الوظيفية.

على سبيل المثال. فإن التكافؤ الشكلي يأخذ في اعتباره عدد الوحدات المعجمية والإنشائية (كلمات - تراكمات - تعبيرات وما شابه ذلك) أو أيضا إرجاع هذه الوحدات إلى الحذر (مثل ما يتم من خلال إتاحة بداية أو نهاية) وترتيب ظهورها وأجزاء الكلام التي تنتمي إليها الكلمات. ويمكن أيضا التطرق



## الترجمة الأدبية بين عبء النص وحرية الإبداع

إلى لزمنة الفعل كما هي في الأصل، وترجع الأهمية إلى مصدر وجود الشكل التجوهرى وليس إلى مكانه في نظام لزمنة الفعل في لغة المصدر، والتعامل مع التعبير اللغوي على أنه استعار، دون أن يوضع مفرازم في الاعتبار (الوظيفة المعلوماتية للتعبير) ولا حتى وظائفه الأخرى.

أما من حيث الترجمة ذاتها، فيمكن وصفها في هذه الحالة بأنها وضع وسائل لغوية في لغة الترجمة لتعبير متكافئة مع ما هو موجود في لغة المصدر، من ذلك، على سبيل المثال، استبدال كل وحدة معجمية أو مورفيمية أو إنشائية موجودة في نص مصدر بوحدة واحدة فقط (أي لا يتم استبعاد وحدات ولا دمج وحدات مع بعضها)، واستبدالها بالوحدة المشتقة من «الجذر» لتقابل أو بصورة مشتقة مقابلة، واستبدال جزء، متعلق معين بجزء آخر متعلق معادل له في عوالمه (دون أن نضع في الاعتبار مسائل مثل الاختلاف في النظمه الحديث بين الفصحى أو الاختلاف في انتشار الجراء الحديث بين لغات مختلفة، أو الاختلاف في طرق التشديد (أي الوظائف) والحاشية أيضا على صورة الزمنة الفعل كما هي في النص المصدر واستبدال التعبير بتعبير أو المصطلح بمصطلح) وهكذا.

فلو أننا حاولنا أن نطبق هذا الصدا في التكافؤ على الترجمة عن العبرية لحامت الترجمة على النحو التالي، وكما نلاحظها أحد المترجمين:

الجملة العبرية: «من الأرضية المصنوعة من مرمبات حور اليك حمر» انتصحت بروة في أختامي الحافية وعيناي تجولان في الخارج ومرفقي موصول على مشمع الطاولة»¹⁰⁴.

جاءت الترجمة للترجمة بهذا الشكل: «أنا فرائد على المشع الطاولة»¹⁰⁵.

«من الأرضية المصنوعة من مرمبات حمر» صوب البعد إلى قديمي الحافيتين، بينما كانت عيناي تجولان في الخارج. وقد تكاثرت مرفقي على مشمع الطاولة»¹⁰⁶.

لكننا كما نرى هنا غدت الترجمة الحمى الجمالي، ولتعدت عن البنية اللغوية العربية، مما أفقدها الجمال والذائق الخاص الذي يمكن أن نلاحظه لو أننا قرأناها على النحو التالي:

«تكاثرت مرفقي على مشمع الطاولة، وبينما كانت عيناي تجولان في الخارج شعرت بالبرد يتسرب إلى قديمي الحافيتين عبر بلاط الأرضية الريح الأحمر».

وحيثما حاول المترجم نفسه الإكالات من شراك التكافؤ والعودة إلى ترجمة الإحساس وما استشعره هو من النص، نجد أنه يقع في محطون آخر فيترجم الفقرة التالية على النحو التالي:

«عند سنوات كثيرة في يوم صيفي حار، جلست في مطبخ منزلة، مثبتا نظرتي في النافذة»¹⁰⁷.

«كنت أجلس في مطبخ بيتنا ذات صيف حار وقيل سنوات كثيرة، هنا نجده قد حول زمن الفعل من الزمن الماضي إلى «كنت أجلس ذات صيف حار» واستبعد من الجملة «أحلق عبر النافذة»، فجاءت ترجمته غير دقيقة، خاصة أنه استخدم حرف العطف «و» قبل «قيل سنوات كثيرة».

أما لو قرأت على النحو التالي «ذات يوم فقلت: عند سنوات بعيدة، جلست في مطبخ منزلنا أحلق عبر النافذة»، نجد أنه في هذه الترجمة قدم الطرف على زمن الفعل حتى لا يحدث لبس بين الفعل

وبخبره. كما أننا لو التزمنا خريطة القواعد المتعارف عليها «نظرياً» في الترجمة، لجاءت الترجمة على النحو التالي: «جلست أحمل غير تأخذ الطبخ، ذات يوم فأنظ منذ سنوات بعيداً».

وهلكن مترجمنا أخطأ اعتكاف أنه تمح إلى حد بعيد في ترجمة الصورة التي فهمها من السياق العبري ولم يلتزم بمبدأ التكافؤ في الترجمة، فجاءت ترجمته لهذه الجملة «الضمضان بدلاً كل شيء لإنجاد أي نسبح من وهم الاشتراك» على النحو التالي:

«لقد بذل الضمضان كل ما في وسعهما للحفاظ على نسبح من وهم المشاركة»¹³.

فاستخدام كلمة نسبح هنا في صيغتها غير المعرفة والمخاطبة بـ «من» -نسبح من- تعني في بنية اللغة العبرية «فمراً من/بعضنا من» فلو أن هذا هو ما أراد المترجم فإنه قد وفّق فعلاً إلى حد كبير في ترجمة «أبزو وبضام» التي تعني في اللغة العبرية أي نسبح لو ترجمت حرفياً:

التكافؤ الشكلي اللغوي والتكافؤ الشكلي النصي

أ- درجات التكافؤ الشكلي

يمكن أن نفهم العلاقة الشكلية للتكافؤ بين النص المصدر والنص المترجم من زاويتين مختلفتين:

1- من حيث عدد الوسائل (القوية أو الضعيفة) التي يخلق بها -

2- شيوعتها في الترميز التي من مهنه الجزء التي تحتها في النص الكامل، وتداخل هذين المنظورين هو الذي يحدد مركزية أو هامشية علاقة الشكلية بالنص والمترجم الطبيعي أن يترك ذلك التره هي نظرية التكافؤ في الترجمة في النص ككل

والتكافؤ الشكلي الأكثر تعالاً من الناحية (أ) هو النقل الشكلي، أي نقل الشكل كما هو في نص إلى نص آخر. أما المرحلة التالية لهذا التكافؤ، والتي تعد أقل تعالاً من هذه الزاوية هي «النقل الحرفي» أي نقل الشكل من نص مصدر إلى نص مترجم مع إدخال التغييرات الشكلية ترواج إلى اختلاف الهجاء وألفا الترجمة. والمرحلة التي تليها هي الترجمة الصوتية، أي نقل الشكل من نص مصدر إلى نص مترجم وفقاً لهذا النقل الحرفي ولكن بشرط آخر: أن نقل في النص المترجم (أو اختيار) كلمات موجودة في لغة الترجمة، ونذكر هنا تقنية استخدام كلمات على غرار فترة التوير في الأدب العبري (الهسكالام) مثل لفرواف التي حولتها إلى ديولوجراف وكوليرا، الترخس المسين التي حولت أيضاً إلى «جولير»¹⁴.

وبالطبع لا تكاد توجد ترجمة لا يوجد فيها التكافؤ الشكلي القوي أو الضعيف بصورة أو بأخرى. على سبيل المثال، نجد أن الاتجاه إلى الإنشاء على تقسيم الرواية إلى فصول وفترات لحظة ترجمتها. إنما يعكس اعتباراً شكلياً وليس ظاهرياً، فهو يتم بصورة تلقائية بسبب الصورة الخارجية الواسعة للتقسيم (وربما أيضاً لا اعتبار مرغوب بقضي بضرورة عكس أي تقسيم نصي إلى تقسيم ظاهري). ويبرز ذلك بالطبع بصورة خاصة حينما تستبعد الترجمة أجزاء من الرواية. ومع ذلك نحافظ على

تقسيم اللغة الثقافية إلى فترات وفصول. كما كانت هي الأصل على الرغم من احتمال أن يغير التعديل من وظائف التقسيم والفصول.

ويتركز التكافؤ الوظيفي القوي في الوظائف النوعية في كل المستويات. سواء التنوية البحثية أو الأسلوبية. وبهذا يتم البحث عن أشكال متكافئة في لغة الترجمة. أي البحث عن وسائل لغوية تعمل وظائفها الطبيعية لغوية تلعب دورا في لغة المصدر في ملية الأشكال التي تظهر في النص المصدر والتي يمكن تحويلها (استبدالها).

#### ب - التكافؤ الوظيفي التسمي

يتركز هذا التكافؤ حول الوظائف التسمية للأشكال. والوسائل التسمية البحثية. بل حتى الوسائل التنوية التي ليس لها وضع الشكل في اللغة. وتتمثل على وظائف في النص. وهنا يتم البحث عن أجزاء تسمية متكافئة في لغة الترجمة. أي البحث عن وحدات تكون الوظائف المخصصة لها في النص المترجم متكافئة مع وظائف الوحدات التي تظهر في النص الأصلي. والتي جاءت لتحل محلها.

وهنا أيضا. وكما هي الحال في التكافؤ الوظيفي القوي فإن هذه الصياغة وسيلة تؤدي إلى وسيلة (أو وسائل). إنما شئنا أن يكون أو توجد وسيلة واحدة في النص الأصلي نطضع لتكافؤ من حيث الوظائف التسمية. ويمكن أن تستبدل بوسيلة أو وسائل أخرى في نص مترجم والعكس. ولأن التكافؤ الوظيفي القوي أكثر ديمومية من الناحية القوية. فإن التكافؤ التسمي هو الأكثر جوهرية من الناحية التسمية (الأدبية).

أما المبدأ الثاني للتمييز بين الوسائل والأشكال المختلفة في النص المترجم. التي يمكن أن تكون على علاقة تكافؤ ترجمي مع وحدات النص المصدر. فإنه يعتمد على الشروط الواضحة بين اللغات المختلفة والتقاليد التسمية (الأدبية) المختلفة. بمعنى أنه يعتمد على مسألة وجود (مجرد وجود. درجة وجود. صورة وجود) مجرد. وسائل وأشكال ووسائل + وظائف في لغة الترجمة أو في التقاليد التسمية فيه (أدب الترجمة). التي يمكن أن تستخدم لتكافؤ ترجمي (وسائل وتركيب ووسائل + وظائف في النص المترجم).

ووفقا لهذا المبدأ يمكن أن نفرق بين تكافؤات موجودة وأخرى مفقودة. التكافؤات الموجودة هي وسائل أو أشكال ووسائل + وظائف موجودة في الحصول القوي أو الأدبي في لغة الترجمة. أما التكافؤات المفقودة فهي لا توجد في هذا الحصول. ومع ذلك فإننا نستخدمها في ترجمة معينة. أي تظهر فيها في حالة تكافؤ ترجمي. وبعبارة بسيطة يكون التمييز في أقصى صورة بين وجود تكافؤ وإيجاده (هنا يتجلى إبداع المترجم في أبهى صوره).

وبما أن أي لغة حية وأي تقليد أدبي مستمر يفضح لتغيرات لا تنتهي. فإن صورة وجود أو درجة وجود الوسائل والتركيب الوظيفية + الوظائف يمكن أن تتغير هي أيضا. وبالتالي فإن نوعية التكافؤ

من هذه الناحية يجب أن تكون محددة على أساس وضع لغة الترجمة وأدب الترجمة هي النقطة الزمنية التي تمت فيها الترجمة (لأن كل الاختيارات الخاصة بالنص الأصلي يجب أن تؤخذ على أساس لغة المصدر وأدب المصدر هي النقطة الزمنية التي أنتج فيها هذا النص).

وحيثما تحدث تغييرات في صورة وجود الوسائل وتركيب الوسائل + الوظائف فلا حاجة إذن لتحول التركيب كله، ولا ضرورة أيضاً لأن يتم ذلك في اتجاه واحد فقط، بل يمكن أن تتحول جزءاً واحداً منه، ثم تعود أوضاعها (حتى ولو بالتعامل التام لسبق وجودها من قبل) أو تتحول كلها وعودة بين صورتين ودرجات الوجود المختلفة. ومع ذلك، نجد الإشارة إلى أن المنعبر الذي سبق أن كان مستخدماً (أي في حالة وجود) يعد «غير موجود» بالنسبة إلى لغة وأدب الترجمة. وعلى الرغم من ذلك فإنه متاح على الأقل ويمكن استخدامه، حتى إن كان ذلك على حساب الأثر الذي يمكن أن تتربط على مثل هذا الأسلوب.

وهذا الإمكان لتعدد الأزمنة المتعاصرة تزهد من معزولة لغة الترجمة وأدب الترجمة، ومن المعروف أن الأدب يميل إلى استخدام هذا الإمكان أكثر من أي وسيلة استخدام أخرى للغة، لذلك لابد من أن يوضع في الاعتبار أيضاً عند تحليل التراجم الأدبية تحليلاً إبداعياً.

وأول مبدأ لوصف علاقات التكافؤ الترجمي يضع في اعتباره شكل التحول من نص مصدر إلى نص مترجم. بينما نجد أن اللغة الشكلي ليست الجذابة الوحيدة في لغة المصدر ونص المصدر، وعلى الرغم من ذلك فإن هذين المبدأين لا يتفصلان عن بعضهما تماماً بل يمكن الإشارة إلى وجود علاقة متبادلة بينهما.

وهكذا فإن هناك علاقة تبادلية واضحة بين التكافؤ الموجود والتكافؤ الوظيفي القوي من ناحية. والتكافؤ الموجود والتكافؤ الشكلي من ناحية أخرى ولكن ليس في اتجاه عكسي.

ومن ناحية أخرى لا توجد علاقة تبادلية واضحة بين أي من شكلي التكافؤ المحددين وفقاً للمبدأ الثاني وبين التكافؤ القوي (اللائحات). لأن سمح الوسائل والوظائف النصية. حتى في النص المصدر، تكون مأسومة دائماً، سواء وجدت علاقة إيجابية بينها وبين الأشكال اللغوية، أو كانت هذه العلاقة سلبية لا مبالية بالنسبة إليهما: أو أنها تجري استخداماً مباشراً في هذا الجزء من شفرة أدب مصدر أو بين اللائحات بملحوظها الكيفي الذي يضع في اعتباره قواعد اللغة.

وبالتالي يمكن القول إنه كلما اتجهت صيرورات الترجمة نحو التكافؤ الشكلي، زاد فيها استخدام التكافؤ الوظيفي، أو زاد الكيل العام للتكافؤ الوظيفي حتى إن كان هناك تقارب بين لغة الترجمة ولغة المصدر أو أدب المصدر، فما بالك وإن هناك تباعداً كبيراً بينهما.

وعلى أي حال فإن هناك ثلاث طرق تصل بنا إلى التكافؤ الوظيفي:

١- من خلال استعارة وسائل من لغة أخرى أو تقليد أدبي آخر (سواء لغة مصدر أو أدب مصدر وبين لغة وأدب آخر. وهذه إحدى درجات الإبداع).

## الترجمة الأدبية بين حدود النص و روح الإبداع

٦- إدخال تعديلات وتغييرات على الوسائل أو في الوسائل والوظائف المتوخدة في لغة الترجمة ولعب الترجمة. وهذه درجة أخرى أعلى من درجات الإبداع.

٧- ابتكار وسائل جديدة (وعندئذ تبدأ الخطوة العليا للإبداع التي نتحدث عنها).

ويمكن أن يتم ذلك بالطبع من لغة المصدر (من خلال الاستعارة وسائل القوة موجودة في أصل الشكل المعنى الذي يظهر في النص الأصلي نفسه، لكن ذلك يمكن أيضاً من خلال استعارة هذا الشكل (المستبدل) أو من لغة لغة طبيعية وهي فعلاً ليست لغة مصدر ولا حتى لغة ترجمة.

وهنا يكون التركيز في الاستعارة المباشرة على الاستعارة الجوهرية (الصوتية/الكتابية) الشكل في لغة المصدر وهو ما يؤدي إلى نقل الشكل من نص مصدر أو من لغة مصدر كما هو، وحينما تتبع هذه الطريقة مع نص كامل فإن الطائفة تخرج من إطار الترجمة. لكن أياها يكون عليها بالنسبة إلى أجزاء من النصوص. بالنسبة إلى وحدات صغيرة في لغة المصدر. وأيضاً في كثير من الأحيان بالنسبة إلى أشكال في لغة لغوية. بالنسبة إلى لغة المصدر. القطعة بنص مصدر. ومثولة كما هي أيضاً إلى نص مترجم.

وهذه الجزئية. تبعها، ثم التحليل عليها في ترجمة رواية جبرتيلا أفيغور روثم «موتسارت لم يكن يهودياً»^(٣٦). يتجاوز المقرة القريبة التي دوت لغة اليبديش. فقال الترجمة «واحدة يشهدت باليهودية». إيماناً منه أن القارئ العربي في هذه الحالة لا عليه أن تضع له الفقرة الغريبة ولا حتى سمعهم معنوياً. وكل ما يحتسب هو أن يذكر أنه إضافة في سياق مقرة غريبة «اليهودش» لا عليه مستوحاها في شيء. خاصة أنها لا تشكل مقرة أجومرية هي السبأ الروائي. وتجاوزها أن يضر عالمي العام للحدث الروائي. بل إن وضعها في الترجمة قد يحدث قطعاً في التسلل أمام القارئ. ويعمل حتماً مناهضة الفلسفة للعمل المترجم.

ويمكن هنا أيضاً أن نقل الجزء المنقول إلى نص مترجم دون أي إضافات. ويمكن نقله أيضاً بإضافة مثل الترجمة إلى لغة الترجمة. داخل النص أو على هامشه. لكن هذا لا يعني أن يفعل ذلك إلى نقل ذي وظيفة جوهرية. حيث لا يوجد دائماً إمكان لنح أي وظيفة للمصدر المنقول. وبما أنه لا يحتوي على أي وظيفة. فإنه يمكن التحليل عليه - كما حدث في ترجمة رواية جبرتيلا أفيغور روثم «موتسارت لم يكن يهودياً».

## مخطوط طائفة الترجمة بالنص في النصوص الأدبية وصولاً إلى

## مفهوم الإبداع وروحانه

يعتمد أي نشاط بحثي على فرضيات أساسية هي النظرية التي يخرج بها الباحث، ومن ناحية أخرى. فإن أحد الأهداف هنا أو على الأقل إحدى النتائج المرجوة هو التوفيق الرابع. وفي حالة الفرضيات التي تقدمها النظرية. بل حتى في الفرضيات الأساسية نفسها. نجد أن المفاهيم والمصطلحات

المستخدمة في البحث تعتمد على نظرية العلاقة وتشيل منها. وبالتالي فإن جزءا كبيرا من نظرية مقارونة الترجمة بالأصل في النص الأدبي، ومن منحنى التوضيح التحليلي، يجب أن يكون صياغة تفصيلية قدر الإمكان للفرضيات الأساسية، وبخلاف ذلك فإن مثل هذه الصياغة تصادم في الظهور المباشر التردد للبحث في النظرية. وبهذا نبرز قول الباحث النرويجي:

ولكن نوضح ونبرز الفرضية الأساسية في نظرية المقارنة ومن ثم النظرية نفسها، لابد أن نوضح أولا ما يتطلبه جوهر المقارنة كعملية. والتفصيلات التي يجب أن نشارك بها الترجمة مع الأصل. والقيود التي يجب فرضها عليها نفسها. ويتم ذلك وفقا للخطوات التالية:

1- تم المقارنة اعتمادا على عنصرين على الأقل، وتهدف للإشارة إلى نقاط التشابه والاختلاف (التي يمكن أن نعرفها بأنها نقاط انحراف عن التشابه إلى حد التشابه السليم) بينهما، وأحيانا أيضا تقيس التشابه والاختلاف. أي مقارنة تتم هنا هي مقارنة جزئية في جوهرها، لأنها تعمل في زوايا معينة من الموضوعات المقارنة. كما أن المقارنة غير المباشرة لا تتم بين الموضوعات (أو الزوايا) المقارنة نفسها، بل تتم من خلال مفاهيم وسيطة. وتعد هذه المفاهيم الوسيطة بمنزلة محور دائم في المقارنة. وهي مستمدة من نظرية المقارنة نفسها.

2- مقارنة التسميات المعوية من التوليف المفردية التي يجب أن تعتمد بالتالي على نظرية لغوية. 3- مقارنة التسميات المعوية من الزوايا المقارنة بالأصل من زاوية الترجمة. وهذه المقارنة يجب أن تعتمد على نظرية الترجمة. وهي مستمدة من الأصل من النظرية المعوية.

4- يجب أن تعتمد مقارنة التصوص من حيث التردد الوجود في صورة التعبير على نظرية النص. لذلك فإن مقارنة النص المترجم مع الأصل يجب أن تضع اليد الثالث في اعتبارها.

5- يترتب على الطبيعة الخاصة للنص الأدبي أن تكون النظرية البديلة لمقارنة التصوص الأدبي من حيث أدبيتها هي نظرية النص الأدبي. وإن اعتمد أيها على تصوص الترجمة الأدبية التي تتركز فيها مقارنة الترجمة مع الأصل في التصوص الأدبية على مثل هذه النظرية.

وعلاوة على ذلك هنا أنه يمكن مقارنة موضوعين أو أكثر من عدة زوايا، وأي مقارنة لا تكون فعلا مقارنة أيها. بل هي مقارنة للمعاني والأبعاد التي فيها، ومن هنا يتضح أنه يظهر تكافؤ أو تشابه من زاوية واختلاف من زاوية أخرى. وبالتالي فإن الموضوعات المقارنة التي وجدت في التكاثرات ليست متكافئة، هي ذاتها، بل هي متكافئة من الناحية x (أو اعتمادا على x).

كما أن الزوايا المختارة للمقارنة تتطلب وجود نظرية تعتمد عليها المقارنة ومفاهيم يتم بها التبادل. وهكذا منذ البداية تصرف بأنها زوايا معينة أو جزئية. ونعرف الزوايا والنظرية الوسيطة الدائم للمقارنة، والتي تعد كل الموضوعات بالنسبة إليه بمنزلة مقارنته.

ويمكن القول بصورة عامة إنه كلما كانت متطلبات النظرية من موضوعات المقارنة كبيرة ومحددة بوضوح، قلت أهمية التكافؤ. وكلما عرخت مجموعات أصغر، زادت جوهرية التبادل بينهما. إذا وجد.

## الربط الأدبي بين فروع اللغة وسريّة الإبداع

وبالتالي فهي أي بحث مقارن يجب أن نضع أمام الموضوعات المقارنة أخطر المتطلبات اللازمة لها وهذا النظرية المقارنة.

### مقارنة التعبير اللغوي

مقارنة التعبيرات اللغوية مثلها مثل أي مقارنة أخرى، فالزاوية التي تتساوى فيها، والنظرية التي تقوم عليها، هما اللذان تحدّدان المتغير الدائم في المقارنة ووحدة المقارنة وقواعد نظرية المقارنة عامة.

فعلی سبیل المثال إذا أردنا أن نقارن اشکالا لغویة (مقارنة جزئية من (أوبة واحدة) من حيث المعانی البلاغیة، نجد أن التکافؤ بینهما يقوم على أساس المتغیر البلاغی (المشار إليه)، وهو «الدائم» لشکل هذا الارتباط وهذا لنظرية المعانی البلاغیة، وبالطبع فإن هذه النظرية تتطلب توضیح مبادئ الاختیار للوحدات المقارنة مع بعضها.



توضیح، الخمولات المراسلة تشير إلى أوبة مقسمة بشكل بها اكتشاف الأشکال، لكنها لا توضع في الاعتبار أثناء المقارنة التي تركز على المعانی البلاغیة. والخط 2 الشطّيع يشير إلى المقارنة البلاغیة «غير الواقعیة»، مثل شکل 1- وشکل 2- هي كلمات. والخط الزمّوج يشير إلى المقارنة البلاغیة «الواقعیة»، والسهم المرفق به يشير إلى اتجاهه من شکل 1 - إلى بلاغة 1 ومن شکل 2 إلى بلاغة 2. وهناك علاقة تبادلیة بین بلاغة 1 وبلاغة 2، والسهم الموجود في رأس الخط المستقیم المتصل يشير إلى المكان الذي يطرح بالتسمية إليه «سؤال التکافؤ».

وإذا كانت الإجابة هي بلاغة 1 = بلاغة 2، فإنه يوجد حينئذٍ تکافؤ بلاغی بین شکل 1 وشکل 2، أو العکس، شکل 1 متکافئ مع شکل 2، أو يمكن القول إن شکل 1 وشکل 2 متکافئان. هذا مع ذلك، على أساس بلاغی مشترک.

لكن يبقى السؤال قائماً: هل يجب أن يكون هناك تکافؤ تام بین الترجمة والأصل من هذه الزاوية؟ ألا تتراءى مساهمة من الحرية للترجم بعمل من خلالها على إظهار إبداعه هو - إلى جانب الإبداع في النص المصدر؟

لو أننا نظرنا إلى هذا التعبير في اللغة المعبرية، «الجنود ينحولون في الشوارع»¹، أوجدنا أنه تعبير مغير داخل بيئته، لكنه لو نقل هكذا إلى اللغة العربية لما كان تعبيراً بلاغياً، وما نقل أيضاً الصورة بأمانة كاملة. لكن لو قلنا: «الجنود يجوبون الشوارع لنقلنا المعنى الداخلي للتعبير ووضعت في الوقت نفسه في صورة بلاغیة تتسق والبلاغة في اللغة العربية. وكذلك أيضاً تعبير «الوطن يهمل لي

أمورا، هي القصة نفسها، حينما حاول الترجمة أن يبدع من خلال الاحتفاظ بالعنق السيلفي الأصلي في النص المصدر جاءت ترجمته على النحو التالي: «فإن البطل يثير لدي الاهتمام». وهي ترجمة أبعد ما تكون عن الإبداع. بل حتى من فهم النص السيلفي في النص المصدر. فالترجمة الحرفية لهذا التعبير هي «يطفي بقلب» ولو نقلناها إلى المستوى البلاغي لقلنا «عطفي بقلبي». وكذلك أيضا سكت صوت المؤن من قلعة المسجد^{١٣٥}. لفعل الترجمة مع هذا التعبير على النحو التالي: «وهكذا عند إسكات صوت المؤن من قلعة المسجد». وبعد هنا نكافئ النص البلاغي بين تعبير سكت وإسكات. فالصبر إسكات يعني أن شخصا ما سكت صوت المؤن. بينما الفعل الوارد في العبرية يعني صمت أو تلاشي (إنامي). والقصود هنا هو أنه منذ فترة وجيزة لم يبدع صوت المؤن بدوي من «متنة» المسجد. وبالتالي يمكن أن تكون الترجمة البلاغية هي العربية أفضل أو أنها جاءت على النحو التالي: «وما عاد صوت المؤن يتعالى من متنة المسجد».

### مقارنة الترجمة بالأصل

حينما لا تكون أمام مقارنة تعبيرات لغوية بعثة وإنما أمام مقارنة ترجمة بأصل (أي لغة ترجمة مع لغة مصدر) فإن الأمور تأخذ صورة خاصة. ذلك لاعتبارات ترجع إلى جوهر عملية الترجمة ذاتها، مطلقا كونها مرتبطة بتعريف لغوي، بل حتى بأصولها المنهجية التي يجب أن تكون هذه هي الاعتبارات الأساسية التي يجب أن نضعها في الاعتبار هي معالجة الفرضيات الأساسية الخاصة بمقارنة الترجمة مع الأصل، أو المطالب الواضحة التي تضعها أمامها.

- 1- ضرورة التكافؤ في الترجمة.
- 2- الطبيعة الخاصة لهذا التكافؤ، النابعة من طبيعة العلاقة (العضوية) بين الموضوعين المقارنين.

وبالطبع فإن فرضياتنا الأساسية هي أن الترجمة، أي ترجمة بعلم تعريف الترجمة، تخضع لضرورة التكافؤ اللغوي الترحمي. وبالتالي فإن أصنافا تتألف لغويا هي لغة واحدة (لغة الترجمة) أو يذهب في أن يكون متكافئا مع تكافؤ لغوي آخر بلغة أخرى (لغة مصدر).

وبالتالي ليس هناك ما يبرر إخراج هذه الضرورة في عملية مقارنة الترجمة مع الأصل. وفي هذه الحالة لا يصحح سؤال التكافؤ على النحو التالي:

هل يوجد تكافؤ من زاوية الترجمة؟

لأننا هنا نعرض سلفا وجود هذا التكافؤ بين الموضوعات المقارنة. بل يجب أن يكون السؤال على النحو التالي:

ما نوع ودرجة التكافؤ الموجود بينهما؟

وبالإضافة إلى ذلك فإن التكافؤ الموجود هنا في المركز ليس أبدا تكافؤا في خلال مقارنة التعبيرات



## الترجمة الأدبية بين الصور النصية وصور الإبداع

اللغوية ذاتها. حيث إن الوحدات المقارنة امتلكت هنا ذات وضعية وجودية متساوية. وبالتالي فإن التكامل (أو عدم التكامل) الذي ظهر ووسطه إنما هو تكافؤ متبادلي. ويجب أن تشير هنا إلى أنضائية المصدر النابعة من أسبقية على الترجمة من التاميتين الزمنية والنطقية على حد سواء. وبالتالي فإن الترجمة والأصل أيضاً مجرد موضوعين مرتبطين. هذا بذلك قطعاً بل إن المصدر هو أساس الترجمة. فالترجمة مأخوذة من مصدر بعد عملية (أو عدة عمليات) طبقت عليه. وبما أن كل العمليات التي تطبق على أي موضوع يمكن أن تؤدي إلى حدوث تغييرات فيه، فإن مقارنة الترجمة مع الأصل تتطلب أيضاً الوقوف على التغيرات التي تظهر في الموضوع المحدد في مقابل الموضوع الأجنبي. إلى جانب الإشارة إلى الأسس التي لم تتغير، والإشارة أيضاً إلى العمليات التي طبقت وإلى الداخل والتغيرات العاملة فيها.

وبما أن الترجمة والمصدر كأي تعبير في اللغة هي موضوعات مركبة، فإنه يمكن مشاركتها من عدة زوايا. وبالتالي فإن نظرية لغوية، أو نظرية الترجمة (أو نظرية لغوية للترجمة) هي وحدها المقادرة على توجيه اختيار موضوعات جوهرية من هاتين الزاويتين، وتقديم لنا أيضاً الفهم الوسيط للوحدات المقارنة.

### مقارنة النصوص

ليست مقارنة النصوص سوى مقارنة تعبيرات لغوية. ولذلك فإن كل ما ذكرته إنما ينطبق عليها. ولكن حينما يكون الهدف هو التركيز على المقارنة كروية نصية، أي أن نضع في الاعتبار أيضاً التنظيم النصي لها ونضعه في البؤرة هنا يجب أن نتوخى الأمور عن طريق تحليل النص كنص. وبالتالي فإن المقارنة النصية تتطلب الاعتماد على نظرية النص. وهذه الجزئية بالذات هي التي تتيح للمترجم مساحة واسعة من الحركة يستطيع من خلالها إظهار قدرته على الإبداع المجد للنص.

وهناك العديد من طرق مقارنة النصوص نعتمد على المقارنة متعددة الزوايا. ضرورياً بدرجات وأنواع مختلفة من المقارنة متعددة الزوايا وانتهاء بالمقارنة النصية. وهي المقارنة الكاملة من منظور نظرية النص. وبطبيعة الحال، فإن أي مقارنة متعددة الزوايا ستكون مركبة، أي مقارنة أحادية الزاوية أياً كانت، وبالضرورة سيكون فيها الثابت (النص المترجم) أكثر تركيزاً. ولكن تركيزها المنوع ليس نتيجة هي ذاتها، فنرتب على حقيقتنا أن المقارنة تشمل أيضاً أبعاداً أكثر من عددها، ذلك لأن المقارنة متعددة الزوايا الحقيقية لا تعتمد على تواصل الزوايا، بل على توازنها. أي أن اختلاف عدد الزوايا التي نعتمد فيها المقارنة يجب أن يضع في الاعتبار أيضاً العلاقات الموجودة بينها. وهيكلها في النصوص محل الدراسة وصورة تنظيمها وما إلى ذلك.

وإذا كنا قد قلنا من قبل بإمكان صياغة نظرية عامة للنص تتعامل مع الظواهر الأساسية هي كل نص حيث هو نص. فإنه يمكن في إطار هذه النظرية أن نبين أو نعيّد بالفارق بين النص كما هو نص والنص المؤول (أي النص الذي خضع لعملية الترجمة). وليس هناك ما يدعو إلى افتراض أن النص الأدبي بشكل شذوذاً بالنسبة لهذا الإنسان.

ونظراً لأن النص الأدبي مثله مثل النص المترجم، قلّم أولاً وقبل كل شيء على أساس شفرة نصية، أدبية، فإنه يمكن أن نقارن أيضاً النص الأصلي مقارنةً أحادية الزاوية أو متعددة الزوايا، هذا إضافة إلى أن المقارنات هي أيضاً الأكثر شيوعاً في النظرية النقدية، بل حتى في النظرية البعثية. ولكن في ضوء ما ذكر من قبل، فمن الواضح أن هذه المقارنات يمكن أن تصبح بسهولة الشيء الجويهي في الموضوع المقارنة. ولذلك فإنه يجب المطالبة بأن تكون هي أيضاً، إذا تمت أساساً، قلّامة على نظرية النص. ولابد من تحليل النص وفقاً لهذه النظرية.

وهنا يمكن أن نضع الشروط التالية لتحقيق مقارنة النص المترجم مع النص المصدر ووحدة المقارنة:

1- لابد أن نقترح في الأساس أن النص المترجم متكافئ مع النص المصدر بصورة معينة ودرجة معينة.

2- هذا التكافؤ ليس عكسياً في جوهره، إذ لا يمكن أن يكون التكافؤ، بحيث لا يعتمد على نص أصلي.

3- يجب أن تكون المقارنة «ثلاثية» - مرجعاً في النص الأصلي للنص الأدبي.

4- يجب أن يتوافر مطلب الجنس من جميع الزوايا، وبالطبع فإن «الثبات» الذي يلي هذه المطالب بالصورة القصوى هو الترجمة المناسبة، والتكافؤات المتسوية هي اتجاه النسي. ويستتبع ذلك أن تكون وحدة المقارنة والنظرية الكامنة هي أساس نظرية المقارنة «نظرية نصية».

وقبل أن نصف مراحل المقارنة فإنها من خلال الاستعانة بمفاهيم الترجمة القاسية والتكافؤية، علينا أن نستوضح أولاً بصورة أكثر دقة، وضع الترجمة القاسية كانت (أو مفهوم وسيط) لمقارنة نص مترجم مع نص مصدر. وكيف يمكن التوصل إليه وصياغته، وما العلاقة بين هذه البنية والترجمة المناسبة؟ ويمكن مبدئياً أن نضع الترجمة القاسية التي تعتمد على التحليل النصي (التكافؤ) للنص المصدر بوحدة من أربع لغات مختلفة: لغة مصدر - لغة ترجمة - لغة طبيعية - (لغة طبيعية ثانية). ليست لغة مصدر ولا لغة ترجمة (لغة مختلفة)، لكن وضع نظرية النص الأدبي، وحالة نظرية النص بصورة عامة، ووضع علم اللغة بدرجة كبيرة، لا يمكن أن يصحح هي أهدنا مثل هذه اللغة المختلفة. وبالتالي فإنه يجب أن نسلط اعتبار اللغة المختلفة من حساباتها، على الأقل حتى الآن، ونكتفي بالبحث في الاحتمال الثالث وهو «الغة الطبيعية».

لكن هذا الاحتمال الثالث يتم استبعاداً بسهولة نسبية. وفي هذه المرة اعتماداً على اعتبارات ترجع إلى جوهر الترجمة ذاتها (ونظرية الترجمة). ووصف النص المصدر بأنه لغة طبيعية، ليست لغة

## الترجمة الأدبية بين الصور النصية وصور الإبداع

مصدر ولا حتى لغة الترجمة. يضع الزاهد من العراقيين أمام الترجمة. وذلك بحكم حقيقة أنه تتدخل فيها ثلاث لغات، ولذلك تضاعف مشاهد حتمية للترجمة، بينها أولاً عمليات الترجمة المتعلقة في الانتقال من نص مصدر ووضعه في لغة مصدر. ثم عمليات ترجمة أخرى بين الوصف بلغة طبيعية ونص مترجم في لغة الترجمة، وتنفذ هنا بالضرورة عدة عمليات، بل يوجد هنا حتمية ذاتية لرفض هذه الطريقة لا مظهرات كثيرة جداً، إلى جانب عدم وجود معرفة مباشرة بنوعية هذه التعديلات واتجاهها ودرجاتها.

وإذا شئنا أن ندرس ونصنف درجة تكامل هذه الترجمات يكون علينا، إذاً علينا على هذا الأسلوب أن نستخدم وساطة لغات طبيعية أخرى. لغة طبيعية ١ ولغة طبيعية ٢ ولغة طبيعية ٢ إلى ما لا نهاية (أو حتى لا ينتهي لدينا لغات أخرى لم نستخدمها).

وهناك وضع محتمل آخر للصياغة في لغة الترجمة، وهو خطورة التعرض لأغراء نص مصدر. أي وصف تحليل النص بمفاهيم مأخوذة من داخله فعلاً، أو عدم فهم ما بين اللغة المتكلمة من داخله واللغة المستضمة في الوصف - أو خلط لغة الاستارة - والاستعارات القوية^{١٢}.

وهنا نجد أننا قد وصلنا على إمكان مقاربة المندوس الأدبية، بما فيها النص المترجم والنص المصدر من عدة زوايا. كما عرفنا من المقارنة أحادية الزاوية والمقارنة متعددة الزوايا والمقارنة الكاملة والمقارنة المتعارية التفسير التي تعد التحليل من أوجه أدبية تعمل مترجم ونص أصلي. ثم التعرف عليها هناك مع المقارنة الكاملة (أو متعددة الزوايا المتكسرة والمكسرة كاملاً) ونتم شواها في النهاية كوسيلة مقارنة مناسبة لأحتاجنا واستخدمت كأساس لتعريفات الثابت ووحدة القياس.

ومع هذا، ونظراً للتعبود التي سبقت الإشارة إليها، وحتى يمكن أن نذكر في المقارنة قصر الإمكان يجب ألا نشعر أنه يمكننا تنفيذ المقارنة الكاملة بصورة كاملة، أي أن نعقد مقارنة كاملة لكل معيار نصي على حدة هي كل ما يتعلق بكل جزئياته. لكن هذا ممكن في نصوص قصيدة جداً (كذلك التي يكون نظام العلاقات فيها بسيطاً، ولذلك فإن الوسائل المبينة فيها لتشارك في عدد من العلاقات وأنها وظائف محددة).

وبالتالي ليس أمام الباحث سوى مقارنة أجزاء من نصوص. لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو، أي هذه الأجزاء نختارها بحيث تكون خاضعة لمبادئ النص العملي؟ وتكون في الوقت نفسه قابلة ومودجة لطبيعة النص المترجم والنص الأصلي معاً.

نوجد طريقتين يمكن أن تكمل كل منهما الأخرى. ونعوض بدرجة كبيرة لوجه القصور في كل منهما:

## ١- إخراج أجزاء نصية.

أي اختيار أجزاء من داخل نصوص، تكون لها أهمية وجوهرية وفقاً لمبادئ نصية وإخلافتها من أجل التحليل والمقارنة. بمعنى أن نعددها لهذه الغاية. كأنها نصوص كاملة في حد ذاتها. إضافة إلى

التصنيف الدائم اعتماداً على مكانها في بنية النص الكامل. لكن لا يوجد في ذلك أي اختلاف مبدئي عن التصنيف الدائم الذي تجريبه أيضاً في النص الكامل اعتماداً على مكانه في البنية أو البنى التي ينتمي إليها.

٢- اختيار وحدات نسبية للتمثيل من أماكن مختلفة في نص كامل، وبخاصة إذا كانت معطوز واضحة.

وعنى تكم المقارنة وفقاً لهذا لا بد أن نعمل أولاً النص المترجم تحليلاً كاملاً ونكشف عن العلاقات الموجودة داخله. ثم نحدد النقطة النصية التي سننقل مع العلم بأن النص المترجم ليس مجرد نص، إنما هو أيضاً نص أدبي.

لكن مبروراً في تحليل نص مترجم تحليلاً نصياً لم يعمل للمشكلة الصعبة وهي: الوحدات النصية في نص مترجم، والتي نحدد وفقاً لوضعها في نص الترجمة فقط دون اعتبار للعلاقة الموجودة بين نص الترجمة والنص المصدر. أثناء تحليل نص مترجم. وليس بالضرورة أن يكون هناك قسم مشترك، لكن هذا لا يمنع بالطبع مغايرتهما. وإذا لم توجد طريقة للافهم هذا التماس في وحدات النص المترجم، أو تصنيفها تكون هذه النجح وسيلة مقارنة بين النص المترجم والنص المصدر كخصوص أدبية. وهي التي تقومنا إلى الظروف على إبداع الترجمة من عدده ودرجة هذا الإبداع.

ولا يمكننا في هذه المرحلة إلا الإشارة إلى حل منهجي نتيج لنا على الأقل، إجراء المقارنة، وإن كان ذلك يتم دون حل للمشكلة الأساسية (حيث نترجم نصاً شاعرياً حسب شروط مختلف كونه حلاً لها لا يدخل كإساس كامل في النظرية. وهو منهج منهجي يتسم بالاروادية وعدم ادخال الجهد).

٣- المقارنة النصية بين وحدات نصية مختلفة من نص مترجم

الفرضية الأساسية التي يركز إليها هذا التحل هي أنه في ترجمة النص الأدبي الذي ينتج نصاً أدبياً، يوجد تشكيك حتمي للعلاقات النصية وتركيب حتمي أيضاً لعلاقات نصية أخرى. ونظراً لوجود عنصر التكافؤ كأساس للترجمة، فإن هناك أيضاً علاقة ما بين العلاقات النصية في النص المصدر (وهي ما تم تشكيكه) والعلاقات النصية في النص المترجم (وهي ما تم تركيبه).

ويمكن أن تكون العلاقة بين هذه العلاقات واحداً مما يلي:

١- علاقة تماثل ( $x = x$ ) من خلال الإضافة.

٢- علاقة معادلة وإلغاء ( $x = x$ ).

٣- علاقة ليدالية ( $y = x$ ).

٤- علاقة إضافة ( $x + y$ ).

ولا يمكن تحديد العلاقة الموجودة بالفعل دون تحديد مسبق العلاقات النصية داخل النص المترجم والنص المصدر معاً. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نحصل على نتيجة كاملة من دون دراسة وتحليل هذه العلاقات في كل نص. وهذا دائماً تنفيذ في عملية وجود القوة.

## الترجمة الأدبية بين فنون النص ودراسة النماذج

ويمكن وفقاً لهذا المنهج مقارنة الوحدات المستخرجة من داخل النص، لكن يجب أن نحدد هذه الوحدات ونختار وفقاً لوضعها داخل النص، بحيث لا تكون عرضية بالنسبة له.

كما أنها يحكم كونها أجزاء نصية لا يكون لها «هوية» أصلية أو حتى وظيفة لغوية ثابتة. وبمعنى آخر: لا تقارن كلمات مقابل كلمات أو كلمات لمكونات كلمات، ولا نماذج تعبيرية مع نماذج تعبيرية، يحكم كونها نماذج تعبيرية، ولا تقارن استعارات موضوعة سلفاً في اعتبار الاستعارات وما شابه ذلك. بل تتم أي مقارنة خصوصاً لوضعها داخل الوحدة النصية هي الوحدات، وتكون هويتها الأساسية هاشمية، بل حتى عرضية.

## بعض النماذج التطبيقية:

سنحاول فيما يلي تطبيق ما سبق على بعض النماذج من الترجمات العربية عن الأدب العبري، وقد رأينا فيها تنوع أنماط الترجمة، بحيث لا تكون العينة كلها من مدرسة واحدة، فسنعطي النماذج ترجمة مصيرية والأخرى ترجمة فلسطينية.

أضف إلى ذلك أننا قسمنا كل منهما إلى مدارس داخلية. فالمدرسة المصرية قسمت إلى فرعين: الترجمة المصرية للقيم هي مصر ولم يلقها، **والعبري المهاجر**. كذلك الفلسطينية قسمت إلى قسمين فلسطينيو الشتات وفلسطينيو الداخل، بحيث ينقسم إيه كل منهما بالفرع تحت تأثير مدارس مشابهة هي الترجمة. ولابد هنا من إيراد التنكير بأن ما نقوله هنا ليس تطبيقاً للترجمة، وإنما هو في المقام الأول دراسة لأساليب وأنماط الترجمة حتى يمكن الوقوف على حالة ودرجة الإبداع في الترجمة. وسنستغل ذلك من خلال ما أشرفنا إليه من قبل وهو إخراج أجزاء من الترجمة وتطبيق النظرية عليها.

الترجمة المصرية للقيم: لنأخذ هذه الفقرة من ترجمة قصة «رصاص طائشة» لإسحق أوربان، ونختارها لتطبيق نظرية التكامل الترجمة عليها ومدى ما تتيحه هذه النظرية من إمكانيات أمام المترجم لكي يدع النص.

الأصل العبري: «الشمس كانت ضعيفة، جميلة ولطيفة سحب القرب امتدت كأنهز تلمتظ بها الشمس الواهنة والحميلة، إبراهيم عبدالحسن حاموني جلس صامتاً وقد غاصت عيناه في ضياء العالم. فبس من بهاء اليوم الغارب غسل وجهه من التذات، وبهذا في جلسته صامتاً، بدا في كانه جلس هنا منذ الأزل شيء من الأشياء وتون من الألوان في هذا الجسم الغارب، مهم ما طله بي. اه. لا. لا يفكر في إذا كان يفكر بلطفه فإنه من التؤكد يفكر في «غزالة» الصغير، التي تنظرون هو وحده دون شباب العالم. وعن غير قصد عشت أنت هذه الحالة الفتوية وبدأت تفكر في غزالك. تلك الفتاة التي اعتقدت أنها لك وحده إلى أن تزوجت من آخر. لأنه لم يكن لديك ما نعدا به: لا مال، لا مسكن، لا مهنة محترمة. وهكذا فانت عامل بسيط، لم يفرج والدك أبداً عن حدود جحر الأراتب والحظيرة المجاورة للبيت في الحي. ولم يورثك شيئاً سوى هيئة

إنسان، وأنت تنظر إلى إبراهيم وهو غارق في حلمه الجميل وتبصر له رأسك في ظلمك، وتفكر، إبراهيم، إبراهيم، «ما يعيش شهر ما يعيش ليلة» وهكذا الحال في العالم وهذا بهجه. وأنت تبدأ تحارب عليه وتفكر في أنه في الحقيقة كذلك. ومع ذلك ففهم الاختلافات من الواضح أنك تفكر وتثور. وهو يوافق ويخضع ويؤمن بأن كل شيء من عند الله. لو أنهم أوقفوه على قدميه، ورفضوا رأسه، ورفضوا ظهره ورفضوا له على كتفه وقالوا له «يا رفاق، لماذا تفكر هو أيضا، وهذا يعني أن القمرة على التفكير أيضا هي ليست سوى نتيجة لكون الإنسان حرا في عقله. أين الحرية في عالم إبراهيم عبد الحصن جاموسني؟ وما هو عندما مقتلع من مكان أبياته. أين مكانه تحت الشمس؟ وطعاما يتنصع لك أن هناك أيضا شيئا ما يشرق بينك وبينه. لك أمل. فطلعا أنك طابع على أرميك فانت القدي. أم لك. فما هو أم لك؟

هكذا كنت أفكر وكنت أشغل على أسبيري وبدأت أفكر في أن أتركه لحال سبيله وأضفي. أصبحت النظر في وجهه ورأيت عليه الضمختين، ولما بهما كبير أكثر. أكبر من العائد. وعازا لنا تكبران، صرخت وتحدثت وجهه. بدا وجهه يزداد سوادا. بين فيه انتهاء لبعثي وكانت عينه الواسكان ترتعدان من الرعب والكراهية كما فابلتهما في الفاروق تسمرت نظراته كأنه كان لا يتحرك بل بين نقطة ما عن يميني. نظرت إلى يميني. هناك كان السلاح وحيدتي. وسرعة البرق. فسر إبراهيم من مكانه.

أفعل شعوبك هو لا يمكنه أن ينظر إلى هذا الأمر  
ما في: علا علي بصوت «الملك» السلاح.  
لا تفعل! ابتسمت وإسكت إبراهيم لعمر في الشجرة الجميلة وسقط. وأنتهته. أمسكت  
«الموتى» واستدريت لكي أفعل شيئا ما القوي الفخر وحيدتي رأيت طرف الذيل وهو يلوي ويغضبي  
وأدخل الأرض. كان ذنب هبة.

إبراهيم ذام وأوضح لي أن هذه كانت أقصى بل رسم لي طريقها المخرج على المصخرة التي جلست عليها ورأيت معي خط أنكرها حتى مكان اختفائها في الأرض. هو أشرف إلى مكان وأوضح أن هناك كان حزن مغطى بالنفس وأرضي وأن الشمعين كانت تجد فيه ملجأ من حرارة الصيف. وهو عرض علي فورا أن يحضر ويكشف عن الجرن. قلت له «مكره أي غذا. هو كثر كلمة «مكره» حار جدا وصمت. وأسلنا طريقنا نحو المخيم. كنا بدأنا نقرب من المخيم وكان يمكن سماع أصوات مفرقة عن بعد. أيضا إبراهيم سمع الأصوات وصرخ. بعد ذلك رأى الخيم ونظر إلي. نظر إلي والي معسكر الخيام. نظر إليه وعاد لينظر إلي. هذه المرة كزجل ينظر إلى من أحسن إليه. هو خائف وحينما وقفنا أمام رجال موسيلك. التفت بي إبراهيم وتوسل بصوته وبعينه وهدبه ألا أسلمه. معي سبيتي ولو حتى ذبحته. أتذاك خطر على باقي أنه أيضا يوجد له أمه وإن هذا الأمل هو مكانه تحت الشمس³⁷.

ولتر كيف لعامل الفرح مع هذه الفكرة التي تضمنت هنا أن يوردها كما هي في سياقها العربي دون أي إضافات أو أي تعديل في بنية الجملة حتى تتواءم مع سياق الجملة العربية - وهو أمر عادي

## الفرقة الدينية بين عهد النبي صلى الله عليه وسلم وفترة الإمام

وبدهي في الترجمة ويدونه لا وجود للترجمة كما أسلفنا القول - لكنا تركناها كما هي اتقف على مدى تقابل المترجم مع الحمولة وهو يحاول إبداعها من جديد في اللغة الهدف.

كانت الشمس في هذه اللحظات حافية وجميلة وكانت أشعتها تبعث جوا من الطمأنينة وكانت سحب الغيب تبدو وكأنها تفتح ذراعها لاستقبال أشعتها. أما إبراهيم عبدالحسن جباروني فقد ضيع صامتا في مكانه. وكانت عيناه تحفظان في الغواء. وقد أزال ما تبقى من سوء علامات المداخلة التي كانت تكسو وجهه. وحل إلى في تلك اللحظات أنه يجلس في هذا المكان منذ قديم الأزل. وأحسست أنه جزء من كل مفردات المكان. كم أود أن أعرف كيف ينظر إلي؟ لا إنه لا يفكر في... ولكنه إذا كان يفكر حقا فإن كل ما يشغل باله لا يتعدى حدود تلك الفناء التي يتصور أنها تنطرد من بين كل الشباب في هذا الكون. وسيفعل يتصور أن فئته هي له فقط. وهذا حتى تتزوج شخصا آخر... مستنوخة لأنه ليس لك أي شيء يوهن لها الإحساس بالأمان. لا المال ولا الشقة. ولا المهنة. كما أنك إنسان بسيط ظم يترك لك الوالدان أي شيء من هذه الدنيا سوى صورتك البشرية. وكما يبدو فقد كان إبراهيم مستغرقا في حلمه الورد. وكلم نصيحت أن أخيرة صراحة: ما فيش مهر ما فيش بنت.

وكما يبدو فقد بدأت في الإشفاق عليه. وأحسست أنه هتكي. ولكن أي شيء يشرق بهتلا إن هذا الشيء كامن في أنك تفكر وتشور. وهي أنه **يسلم بكل شيء ويخضع ويؤمن بأن كل شيء من عند الله.** والتصور أنه كان سيقدم على الشكر ثم كانوا سيخبروه على التوفيق. وبنوا على كلامه. وقالوا له يا رفيق. ويمكنني القول: إن القدرة على التفكير ليست سوى نتيجة حبة الأمان في عقله. ليست هناك حرية في عالم إبراهيم عبدالحسن جباروني؟

وكيف سيكون فضاء سيكون مفتاحا من أرض الجدران. وأين سيكون مكانه تحت الشمس؟ وهجاء تراخي لي قلب بيني وبينه. وأخصد به الأمل فسادت موجودا على أرضك هناك أمل ترعاه. ولكن ما أملا؟ هكذا كانت نفسي تحدثني. وكانت أشفق حقا على الأسير بل وكانت أفكر حقا في إطلاق سراحه. وحينما نظرت إليه وجدت عينيه متسعين للغاية وبشكل غير عادي. فطهرت إليه أنحس وجهه ووجدته بالغ الأحمرار. وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الخوف والكرامية مما ذكرني بالحظة نفسها التي انتهت فيها به في الغلابة. وكانت عيناه تتفلان بسرعة بيني وبين شيء ما عن يميني. وحينما نظرت صوب هذه الجهة وجدت سلاحا.

وبينما كنتة مستغما في تقديم تقرير. هذا إلى صموئيلك فقد أشعل صموئيلك فائلا. وقطر إبراهيم من مكانه. يجب أن تصبك السلاح. وأكنني هدأت من روعه وقالت له "لا تفعل". فقد تعثر إبراهيم في شجرة الحمير وسطه على الأرض. وأمسكت بعددي الرشايا وسرنا حتى المسكر.

وحينما انظرنا للغاية من المعسكر سمعت أصوات الزملاء التي أصرها جينا أرسمت علامات الترحب على وجه إبراهيم ونظر إلي كثيرا. وكان منخوفا للغاية. وحينما وقفنا أمام رفاق موسيك فقد القرب مني إبراهيم متوسلا بصوته وبعينيه ويديه ألا أسلمه. وكان مستندا أن يفي معي حتى لو كنت

سألتهم. ولا أدري لماذا فكرت ثانية في مسألة الأصل الذي يراد به. وهنا أدركت أن كل أملة يشتمل في أن يكون له مكان تحت الشمس.¹⁰⁰

لقد تم إضلال هذه الفكرة دون غيرها في القصة لأنه يتوافق فيها شروط الإضلال كافة، فهي معقدة لما تحويه من أمور أدبية، إضافة إلى رئيسيتها في الحدث الدرامي ومن ثوبها يمكن أن يخل السيل في الحدث الروائي إضافة إلى أنها، كما نعتقد، الحبكة الرئيسية في القصة والتي تحمل كل أفكار الكاتب وما يريد التعبير عنه في القصة، وبالتالي فإن أي تعامل معها يجب أن يتم بحذر شديد. لأنه يسهل جدا - إذا حدث أي خطأ - انتقاء شرط الترجمة عنها، وسوف نحاول التعرف على منهج المترجم في هذه الفقرة المعلقة.

أولا: التكافؤ الشكلي الشكلي.

1- عند الجمل في النص المصدر خمس وخمسون جملة منها ثلاث جمل من كلمة واحدة. وجاء بعدها في النص المترجم ثلاث عشرة جملة فقط وبالتالي يمكن القول أنه لا يوجد هنا تكافؤ شكلي بين النص المصدر والنص المترجم. وقد يكون هذا في مصلحة الترجمة وسددها في الوقت نفسه. فإذا كان المترجم قد أتى كل هذه الجمل وحولها إلى ثلاث عشرة جملة بما يقدمه العناية في النص المترجم، لأمكن القول هنا أننا أمام محاولة لإعادة اكتشاف النص وإبداعه من جديد دون التقيد بالشكل في النص المصدر. أما إذا كان الإشارة قد قلص الصورة الأدبية أو اختصرها وشوهها، فإننا نكون في هذه الحالة أمام نوع من شك المترجم بغير المسبق الأدبي للنص المترجم وبالتالي يضعف الترجمة، بل وحتى يمكن أن يخرج بها من إطار الترجمة برمتها. ونجد هنا أيضا أن النص المصدر مكون من أربع فقرات رئيسية، وتحوّلت في النص المترجم إلى خمس فقرات. علما بأننا هنا لسنا فقط أمام إضافة فقرة إلى النص المصدر. بل نحن أمام محاولة واضحة لإعادة هيكلة النص حيث إن التقسيم في النص المترجم لا يتفق مع التقسيم الوارد في النص المصدر. كما سنرى لاحقا. وهذا يعني أيضا أن المترجم لم يلتزم الشكل في النص المصدر. وقد يكون هذا أيضا في مصلحة الترجمة وقد يكون سددها في الوقت نفسه. لا نريد أن نطيل الوقوف عند التكافؤ الشكلي من عدمه. لكن تجدر الإشارة هنا فقط إلى أن المترجم لم يلتزم في هذا النص العلق بعلامات الترقيم الواردة في النص المصدر ولا حتى بأصاكتها، على الرغم من أهمية هذه العلامات في الترجمة وهي فهم الصور الذي يمكن أن تلعبه في السياق، حيث يمكن الحقيقة أن تحمل محل الألفاظ.

وإذا انتقلنا إلى التكافؤ الشكلي التتوي سنجد ما يلي:

1- تكرار فعل التكتونة في الجملة الأولى في النص المترجم.

2- بدء الجملة الثانية بكلمة أمام، مما يعني الربط بين ما سبق على الرغم من أن البنية النحوية في النص المصدر والنص المترجم لا تفيد ذلك.



## الترجمة الأدبية بين فنون النص ونزعة الإبداع

٢- تكوّن استخدام أداة الربط «و» في مواضع غير موجودة في النص المصدر، مما يعني أنه لا وجود للتكافؤ هنا، لأنها قد تكون من السمات الأسلوبية الخاصة بالترجم.

٣- تحويل الفعل من الزمن الماضي إلى المستقبل في بعض المواضع مما يعني عدم التزام المترجم بالتكافؤ. وقد يصيب هذا له لا عليه.

ويمكن أن نخرج من هذا أن التكافؤ الشكلي في هذا النص المثل لا وجود له أو أنه موجود لكن بدرجة دنيا، مما قد يعني هنا أن المترجم لم يحاول الالتزام بالتكافؤ الشكلي والتكافؤ الشكلي اللغوي ولا حتى الوظيفي اللغوي في محاولة منه لإضفاء ذاته وهيمته الخاص على النص، لكن هذا وحده لا يكفي للوقوف على مدى الإبداع في النص المترجم، ما لم نحاول الوقوف أولاً على درجة التكافؤ الوظيفي، وهي الأهم في حالة الإبداع اتجسد النص المصدر في صورة نص مترجم، ونحن من جانبنا نرى أن هذا الإبداع، إن وجد، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التكافؤ في رسم ما يمكن أن نسميه رسم الصورة الأدبية في النص المصدر.

## ١- الإضافة

تتكون التحفة الأولى في النص المصدر من خمس كلمات تحولت في النص المترجم إلى اثني عشرة كلمة، وبالتالي فإن هناك إضافة من جانب المترجم، وهي ما يمكن أن نسميه هنا رسم الصورة، وهي أمر نرى أنه ضروري في الترجمة الأدبية وينتهي ليتوقدنا إلى خلق الإبداع وإظهار مظهر الترجمة على إبداع النص لكن ليست كل إضافة إبداعاً لأنها يمكن أن تؤدي أيضاً إلى نتيجة عكسية.

ففي الجملة التي اعلمنا نجد أن الصورة في النص المصدر على النحو التالي: الشمس كانت ضعيفة وجعيلة ولطيفة، لو نقلت هذه الصورة كما هي إلى اللغة العربية لوجدنا بها ضعفاً في الرسم، لذا فقد نجح المترجم في محاولاته تجاوز الصورة الأصلية وإعادة رسمها من جديد بقوله: كانت الشمس في هذه اللحظات حانية وجعيلة وكانت أشعتها تبعث دواً من الطمأنينة. هذا في حدود تصور هو لإمكان رسم الصورة من خلال الإضافة إلى الصورة الأصلية في النص المصدر.

لكن يبقى السؤال مطروحاً: ما حدود الإبداع هنا، وهل نجح المترجم فعلاً في تقديم أفضل صورة إبداعية يمكن أن تدرج في البنية الأدبية للنص المترجم واللغة الهدف؟ هو أننا حاولنا الالتزام بدرجة ما من التكافؤ الشكلي والنصي معاً من خلال إعادة رسم الصورة بدرجة التكافؤ نفسها مع النص المصدر، أي البعد إلى حد ما بما يسمى حياة النص لحاجات الترجمة على النحو التالي: بدت الشمس حانية وهي قمة بهائها، خمس كلمات في مقابل خمس كلمات في النص الأصلي، وإن كانت الصورة النص المصدر وعن «عماها» وأشعتها، التي تبعث على الطمأنينة في النص المترجم.

٤- في النص المصدر: سحب الغروب امتدت كأنزع لتلتطم بها الشمس الواقعة الجميلة. في النص المترجم: وكانت سحب الغروب تبدو وكأنها تفتح ذراعها لاستقبال أشعتها.

تلاحظ هنا أن الترجمة وهو في محاولة الإبداع الجديد قد استبدل الشمس الواقعة بأشعة الشمس وبانت الأضلاع مفتوحة لاستقبال أشعة الشمس بدلا من الشمس ذاتها. وقد تكون هذه رؤية خاصة به وهما شخصيا للصورة الأدبية كما جاءت في النص المصدر، لكننا نرى أنه كان من الأفضل أن ترسم الصورة هكذا لتكون أكثر تعبيراً عن المشهد، وبسبب سحب الغروب ذراعها لتعطين بها هذه الشمس اللطيفة الجميلة... ففي هذه الترجمة يتم الربط بين رحلة الشمس عبر النهار ولحظة الغروب وقد نال منها الإتهامات عبر رحلتها الطويلة. وهي صورة لم يستطع المصور «واحدة وجميلة» أن يوصفها على الرغم من أن هذا هو ما أرادته فعلا الكاتب في النص المصدر. وهنا يمكن القول إن هذه الترجمة استوعبت في داخلها النص المصدر وأجاءت التعامل معه من الداخل، بل إنها استطاعت أن تتجاوز حدود الصورة المرسومة في النص المصدر دونما إخلال بالمحتوى السياقي العام للنص.

2- النص المصدر: وبهذا، وفي جلسته صامتاً، بدا لي كأنه هنا منذ الأزل - شيء من الأشياء ولون من الألوان في هذا الجسم الغارب.

نص الترجمة: «وحيل لي في تلك اللحظات أنه يجلس في هذا المكان منذ قديم الأزل» وأحسست أنه جزء من كل مفردات المكان.

ولو أننا قرأنا النص المصدر فربما نقول: «وهذا جزء مهم قبل الشروع في الترجمة - لوجدنا أن الكاتب يحاول أن يثبتي الإنسان ويحوطه إلى جزء من الطبيعة» ولقد استثمرت الترجمة ذلك، فعبّرت عنه بقولها «أحسست أنه جزء من كل مفردات المكان» وفي صياغة «من حد بعيد بعد أن نجحت في استقراء المعنى الضمني في النص المصدر» ولم تتكلم معه في حيث الشكل فقط. وبما أننا هنا أمام محاولة للإبداع في الترجمة، فلا بد من طرح هذا السؤال: إلى أي مدى نجح المترجم في الإبداع لو ما درجة الإبداع هنا؟ خاصة أنه تبعاً إلى الحذف وتضبيب إظهار الصورة. ونحن نرى أنه لو رسم الصورة على النحو التالي لكنت أكثر تعبيراً «هصلار لونا من ألوان هذا المشهد الجميل ساعة الغسق» وإن كان هذا لا ينتقص شيئاً من المحاولة الناجحة التي قام بها المترجم لإعادة إبداع النص في النص المترجم.

3- النص المصدر: إذا كان يمكن بالمرءة هبته من اللؤك يمكن هي «مزالمة الصفيور التي تلتظف» هو وحده لون شهاب العالمة.

نص الترجمة: «... ولكنه إذا كان يمكن حشا فإن كل ما يشغل باله لا يعمد تلك الفتاة التي يتصور أنها تلتظف من بين كل الشباب في هذا الكون»

نجد هنا أن المترجم وضع ثلاث نقاط قبل الترجمة. ومن المعروف في التفاهات الأدبية أن النقاط الثلاث التي تسبق الجملة تدل على الحذف وعلى أن هناك كلمات تم حذفها لأن ما سيأتي يحبر عليها وبالتالي ما من داع للتكرار. وهذه خاصية أدبية. ومع ذلك فإن المترجم لم يحذف شيئاً كما توقع. لكن الحذف جاء بعد النقاط الثلاث أو لعل أنه استبدال أكثر منه حذفاً، حيث تم استبدال «الغزال» الصغير، بكلمة فتاة. وهنا نرى الصورة في النص المصدر أكثر تعبيراً منها في النص المترجم، مما يعني

## الترجمة الأدبية بين النص والصورة الأدبية

أن المترجم أحفل بما هي إبداع النص. كما أن الصورة هي النص المصدر تحمل في طياتها قدراً من التهكم من الغنى العربي الذي إذا فكر، وهذا محل شك، فإنه أن يفكر إلا في «مؤاته» الصغير، وجاء المترجم وحول هذا المعنى التهكمي إلى معنى تقريزي، الأمر الذي لا يعني أننا أمام ترجمة إبداعية بقدر ما نص أمام ترجمة تقريزية.

5- في النص المصدر: «هكذا الحال في الصائم وهذا نهج»، لم ترد هذه العبارة في الترجمة وبالتالي طوى عنها مبدأ الهدف وهذه وجهة نظر خاصة بالمترجم وينبغي علينا احترامها.

6- النص المصدر: «صرخت وتحمست وجهه بدأ وجهه يزداد سواداً».

النص المترجم: «طاسرعت إليه اتحمس وجهه ووجدته بالغ الاحمرار». يمكن أن نقسم من الصورة في النص المصدر أن الراوي هنا يريد أن يعبر عن الانزعاج. والصراخ هنا هو صراخ هول المفاجأة وقد يكون صراخاً مضمواً، وتفحص الوجه هو أيضاً تفحص بالتأخر عن بعد، علة يرى فيه مبرراً للتنبير الذي طرا عليه. وبالتالي فإن الترجمة الواردة في النص المترجم تعتبر ترجمة غير مقبولة وأبعد ما تكون عن فهم الصورة في النص المصدر فلا ينبغي ما العلاقة بين تحسس الوجه والتوقف على حركته. فالتحسس هنا مهدي والحركة لا تعني بل ترقى. وبالتالي فإن المترجم هنا أخطأ في إبداع النص لا لأنه غير قادر على الإبداع وإنما لأنه لم يحسن فهم الصورة كما جاءت في النص المصدر.

7- النص المصدر: «برز فيه انقباض لمبالي وكأنت عيناه الواسعتان توشكان من الرعب والكراهية كما فابلتهما في المفارقة. تسمرت نظراته كانت تتحرك بين وبين شكلة ما عن يميني. نظرت إلى اليمين هناك كان السلاج. وحينئذ وبسرعة البرق، قفز إبراهيم من مكانه».

النص المترجم: «وكانت عيناه الواسعتان ترلعدان من الخوف والكراهية مما ذكرني بالجملة تنسها التي التفتت به في المفارقة. وكأنت عيناه تتلذذان بسرعة بين وبين شيء ما عن يميني. وحينما نظرت صوب هذه الجهة وجدت سلاجاً».

في النص المترجم تم حذف صورة العيون الثمائية التي تعكس الفكر والدهاء وربما التحضر القدر أيضاً وهذا هو ما تصوره الراوي فعلاً لكن هذه الصورة حذفت تماماً من الترجمة وحذف معها تغيير لسموت والذي يعكس أيضاً أن الراوي يبت من هول المفاجأة. كما تحول أيضاً السلاج في النص المصدر إلى سلاج فقط بالتكبير في النص المترجم الأمر الذي لا يعكس بالوة الصورة التي أرادها الكاتب في النص المصدر وبالتالي فإن الترجمة هنا أبعد ما تكون عن الإبداع. خاصة أنه تم حذف باقي الجملة والتي نرى أنها ضرورية ولا غنى عنها أبداً في استكمال الصورة الأدبية كما جاءت في النص المصدر. وكما أراد أن يعبر عنها الكاتب. وسنلاحظ أيضاً أن المترجم لم يتعامل مع علامتي (-) (الواردتين في النص المصدر، على الرغم من أن لهما دالتهما في النص ويجب أن يعبر عن هذه الدلالة أيضاً في النص المترجم.

١٠- من أول وليستعوث حتى نهاية الفترة التي تليها هي النص المصغر ثم حذفها بالكامل. على الرغم من أنها جزء لا يتجزأ من نية التحدث الترامسي في الرواية وبدونها لا يستقيم الحديث وبالتالي يتعثر فهمه. لذا فإن الحذف هنا غير واجب ولا معنى له. بل إنه أضرب بالسيلاق والقرجمة.

الترجمة المصرية في المخرج. من خلال ترجمة قصة «البيستان» لقد أكرنا هنا لتقديم ترجمة لمصري في المصغر. حيث يعيش في مجتمع له لغته التي تختلف كلية عن لغته الأم. والتي ترجم هذا النص إليها. إضافة إلى أن مجتمعه الجديد لابد أن يكون قد ترك تأثيره عليه في الفوائد الأسلوبية والجمالية للجملة. بل حتى في التحويل العام للأنسب.

الأصل العبري: «رجل يهودي كان في أرض روسيا منذ عدة أجيال. وله ابنان: اسم الأكبر عوفاديا واسم الأصغر دانيال. منذ أن هاجر عوفاديا إلى إسرائيل، أعرف أنا القس عنه كل ما الإنسان يمكن أن يلصقه عن غيره. ولكن ما كان حتى يوم هجرته تقتطعه من الإضاءة».

وهذا ما سمعته من أولاد. والد عوفاديا ابن أصل كان. ولكن في أيام شبابه طارد الريح في التحول. رغم أن جويوه كانت مليئة بالذهب. وفي بطنه علوم الحكمة السبعة. وعندما اكمل عشرين عاماً صعد إلى انتظار المسافرين إلى الشرق ووصل إلى القسطنطينية. وهناك مكث خمس سنوات وأكثر. اشتوى نفسه بينا على حضبة عالية. وعمر بواحدة يظهر لسان البحر وبن سفن روسية تأخذ طريقها إلى الجنوب. على الرغم من أنه يعمل في تجارة السفن وحقق ثروة. لأن القسطنطينية في تلك الأيام مدينة مسيطرة على البحار. سيدة الممالك. ولا مكان للإضاءة في هذا. أشقى النمل كبرياء فيه هي املاكه.

ومع الأيام انحضر امرأة إلى داخل بيته. من ثبات العامة في تنطائفة. لتكون له مديرة. وهي امرأة شابة وصغيرة الجسم وبشرها ندية كبشرة بنات روسيا. وأكثر من ذلك. ولأنه كان رجلاً صغيراً. والفرقة أصغته بالتوايل الحريفة. كمادة الأثرية المصممين على نوايل الشرق. وطعامهم بسم وسبك. مختلف بلوراني العلب. وتتوخ منه روائح المسككة الزعفران. الكمون. الفلفل واللبان (...).

هكذا كان حمل وولادة عوفاديا. من تزواج جارية وابن أصل ولد. بلا مظلة وزواج. في بيت سادة الكل موجود به. ما عدا الخصال الحسنة. وعندما اكتملت لعوفاديا خمس أو ست سنوات بدأ والده يعمل الأثرية. ومن كثرة التغير الذي رآه في أعماله انشغلت علاقته بالثروة. ونظراً لتكون مديرة بيته امرأة ليس فيها مثل كافه كرهها وحرم على العودة إلى موطنه.^(١٠٠)

جاءت الترجمة على النحو التالي:

«منذ عدة أجيال مكنه عائل رجل يهودي في روسيا. كان له ولدان: أكبرهما كان اسمه عوفاديا. أما الأصغر فكان اسمه دانيال. بعددوري أن القس عن عوفاديا منذ أن هاجر إلى فلسطين. كما يقص أي إنسان حكاية غيره. لكن ما حدث حتى يوم هجرته سمعته. من خلال الإشارات».

وهذا ما سمعته عنه. يحمز والد عوفاديا من عائلة كريمة. لكن في أيام شبابه تبع هواه رغم أن جويوه كانت عامرة بالذهب. ودرس في صباه الحكمة والموسوعة الحسنة. وحين بلغ العشرين من عمره

استقل قطارا متجها إلى الشرق ووصل إلى القسطنطينية حيث استقر هناك لأكثر من خمسين سنوات. اشترى لنفسه بيتا على ريوه صالبة، تشرف نوافذه على الشان البحري الذي كانت تمرح عبابه سفن روسية متجهة جنوبا فاشغل هو أيضا بالتجارة مع هذه السفن فجمع ثروة هائلة، فالقسطنطينية في تلك الأيام كانت مدينة تتحكم في البحار، مهددة للممالك، ولا مجال للإطالة بهذا المصدر، فبالك يعرف ذلك في منطقنا.

مع مرور الأيام انحسر إلى بيته امرأته من عامة الشعب في انطاكية لكي تعمل مديرة لشركته، وكانت امرأته مكنزة الحشم، ذات بشرة صافية كبشرة الروسيات بل وأكثر بهاء، ولأنه كان شاعرا في مستقبل العمر، والفرقة أدخلت الصور إلى معدته بأطعمة شهية مثابة، كما هي عادة الأثرياء الذين يتمتعون بنوايل الشرق في طهيهم، وطعامهم دسم ومظلي، ملغوف بأوراق العنب وتبعث منه روائح السترة، والزعفران والكمون والصل ويغور القيان (---).

وهكذا كانت البداية حمل ومولد، عوفاديا، فقد جاء نتيجة معايشة جارية مع إنسان ذي جاه دون مطلة الرفاه وبسبب كلالته، ومن دون ثلاثة في بيته أسبعا امتثالا بكل شيء سوى الأخلاق الحميدة. وعندما بلغ عوفاديا الخامسة أو السادسة من عمره بدأ والده يشعر بالشجر لدى الأثرياء، ومن قبض الأرباح التي جناها من تجارته لم تعد لديه رغبة في مزيد من الثراء، ولأن مديرة منزله كانت امرأته ساذجة التفكير على الحياة منها، وسيم على العودة إلى مسقط رأسه.¹³⁴

وأول ما يمكن أن نلاحظه على هذا النص المنقول هو هدام الالتزام بالترجم بعلامات الترقيم كما جاءت في النص، مما يعني أيضا عدم الالتزام بنوعية الجملة كما جاءت في النص المصدر. فقد عمد المترجم إلى إلغاء العاصلة مثلا خمس مرات وأضافها لثاني مرات واستبدلها بعلامات ترقيم أخرى موثقة.

ونلاحظ أيضا استخدام فعل الكهونة في صورة المتعددة في غير موضعه، حيث أضافه المترجم من عنده إلى النص لثاني مرات واستبدله من النص الأصلي بأربع مرات والقرينة موثقة فقط، وهذا يعني أن المترجم لم يترجم لنا نصا من لغة مصدر وإنما ترجم ما رأى هو أنه نص يتسجم مع بتألمات اللغة الهدف. ولو أنه التزم مثلا في الجملة الأولى بأصل النص المصدر لما وضع أمثالا معنى واضحا في اللغة الهدف، لكن يأخذ عليه أنه في هذه الجملة وهو يحاول إبداعها من جديد في اللغة الهدف بعيدا عن التكافؤ الشكلي أو حتى التكافؤ اللغوي، سقط في بنية غريبة عن اللغة العربية (الهدف)، فهي العربية كلمة «نذ» تفيد ضمنا معنى للآسي وبالتالي ما كانت هناك حاجة إلى استخدام «مضت» لأنه لا محل لها في الجملة. إضافة إلى أن الإضراب في استخدام فعل الكهونة في غير موضعه بسقط عنصر الإبداع عن جعله.

وما كان من الممكن أن يلتزم المترجم بالتكافؤ اللغوي كما هو واضح من الترجمة ولا بدت الترجمة مسطحا لا معنى له، لذا فقد لجأ إلى التخلص من التكافؤ اللغوي وألغى البنية العربية في الصياغة.

القيم إلا في بعض المواضع والتي يمكن حصرها فيما يلي:

- 1- الإغراء في استخدام فعل الكينونة.
- 2- تحريك علامات الترقيم واستبدالها في بعض الأحيان.
- 3- استبدال المصطلح العربي بمصطلح عربي.

ولو أن المترجم عمد إلى إحلال بعض التعبيرات محل تعبيرات أخرى ولزيمه في النص المصدر لتظهر إبداعه في الترجمة لكنه أثار الالتزام بما جاء في النص المصدر. من ذلك على سبيل المثال تعبير «مكتبة الجسم» لو استخدم بدلا منه تعبير «ممشوقة الفؤاد» لهدت الصورة أكثر تعبيراً عما قصدته الكتائب وهو إغراء الرجل. وكذلك أيضاً إحلال أطلال الطعام بدلا من اللذات والخطوبة والقران بدلا من مظلة الزفاف وتبريكاته.

#### المترجم الفلسطيني من الداخل

أما إذا انتقلنا إلى المترجم الفلسطيني من الداخل - الذي يتعايش يوميا مع استخدامات اللغة للمصدر - فسوف نخلق الفقرة التالية من ترجمة الفصل العاشر من رواية دافيد جونسون «الزمن الأسفر»¹³ وهو بعنوان برجمة الثانية: لثري كمية تعامله مع النص. وخاصة أنه يعايش اللغة المصدر معايشة يومية.

«الوضع مثل ساحر بارح، يستل ورقة أخرى، ويدفع بغطاة أخرى لا بعد فصلها ممكنا عن الآخرين. هذه المرة هي برشة، وباصلي - كل مشكلة العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة. القرية حصلت على اسمها من الوالي (القدس) الشيخ محمد، اللذون في قمة الجبل الذي فوق القرية. الشيخ محمد كان مراقبا في جيش صلاح الدين، وشارك في حروبه ضد الصليبيين. حينما كان يعود من انتصاراته في القتال، كان يلفز من شدة الفرح، وكانوا يقولون عنه، «يرطع الشيخ» التي تعني «الشيخ تقاخر من الفرح»... ذات صباح أصبحت القرية مشطورة. أغراء الأسر والرفاق والأقارب تمزقوا عن مصطهم. تبع القرية ظل في الجانب الإسرائيلي والمسجد - في الأردن - كل شيء قسم إلى قسمين بلوا يد ضخمة والقلة، شريفة في لا مباليتها».

#### جاءت ترجمتها على النحو التالي

«الوضع مثل ساحر بارح، يستل ورقة أخرى ويهشك حقة إسرائيلية لا يمكن فصلها من بقية الحفلات - إنها برشة هذه المرة وفي الواقع - قضية العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة. تقع قرية برظمة على بعد ثلاثة كيلومترات إلى الشرق من وادي عارة. في منطقة «الثلاث الصنوبر» وهي مبنية فوق واد يسمى وادي الله. تسكنها عائلة كبيرة، حمولة كنها، التي تعود جذورها المرمومة على شكل شجرة العائلة على جلد فزال، إلى القرن الثامن عشر».

حصلت القرية على اسمها من الوالي (القدس) الشيخ محمد، اللذون في قمة الجبل الحالي للقرية. كان الشيخ محمد مراقبا في جيش صلاح الدين، وشارك في حروبه ضد الصليبيين.

## الترجمة الأدبية بين حدود النص وحدود الإبداع

وعندما كان يعود من انتصاراته في القتال، كان يفتخر لشدة الفرح، وكانوا يقولون عنه «يرطع الشيخ» أي يفر من الفرح. ظلت القصة موحدة حتى سنة 1989 في ذلك العام قرر ممثلو إسرائيل والأردن الذين اجتمعوا في روس أن يمر خط الحدود بينهما في الوادي الذي يقطع الطريق. يبدو أن واضعي الخط الأخضر انهضوا الوادي المرسوم في خرائطهم حداً طبعياً، يحتمل أنهم لم يعرفوا ما هم فاعلون.

ذات صباح وجدت القصة نفسها مشطورة، أبناء العائلة الواحدة والأسطفاة والأطارب لمزقوا بين اتجاهين، وظل نبع القصة في الجانب الإسرائيلي، أما للمسجد - ففي الجانب الأردني - لمزق كل شيء بتأثير قوة جبارة وواقعة شريفة ولا مبالاة.^(١٢)

ويمكن أن نخرج من هذه الترجمة بالملاحظات التالية:

١- تعاشي المترجم مع مبدأ التكافؤ الشكلي، فالتزم التزاماً صارماً بينية الجملة كما جاءت في لغة المصدر، فأدى ذلك إلى الإخلال بالسيلاق العام في لغة الهدف، فنجده مترجم المفردة الأولى: «الوضع مثل ساحر بارع، يستغل ورقة أخرى» ويشك حلفة إضافية لا يمكن فصلها عن بقية الحقائق - إنها برطمة هذه الورقة، وفي الواقع - قضية العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة.

يتضح من سيلاق هذه الترجمة أن المترجم التزم بقى التمثيل السياقي في النص المصدر، مما أدى إلى تعطيل الجملة وعدم ترابط المعنى السياقي فيها. هذا على مستوى الأسلوب، أما على مستوى التكافؤ الشكلي الكتابي فلم يلتزم المترجم بوضع علامات الترقيم في أماكنها كما جاءت في النص المصدر، وربما فعل ذلك خوفاً عن مبدأ التكافؤ، وحتى يتسق مع المعنى العام وظفاً لفهمه الخاص له. أما على مستوى البناء الصرفي والتهوي في لغة الترجمة ونص الترجمة فقد حاول المترجم الدخول في معنى اللغة العربية فترجم الفعل «تألف» الذي يعني في العبرية «استل - مزج - سحب» وبالتالي يمكن القول «تألف نيار» أما إذا ترجمناه على هذا النحو في العبرية (لغة الهدف) فإن المعنى لا يستقيم، فمن لا نقول استل ورقة وإنما نقول استل شيئاً. أما بالنسبة للجملة السياقية التي أعادها فإننا نقول «مزج الورقة» هذا بالإضافة إلى أن الكلمة العبرية «تألف» لا تعني ورقة وإنما تعني قشرة، وبالتالي فإن ترجمتها تكون على النحو التالي «مزج القشرة» وليس استل ورقة. وبذا تكون الترجمة الكاملة أفضل لو جاءت على النحو التالي:

«هذا الوضع وكأنه ساحر، بارع، يمزج قشرة ويدخل حلفة أخرى لا يمكن فصلها عن باقي الحقائق - إنها برطمة هذه الورقة والفعل - فإنها تجسد كل مشكلة العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة. ولعلنا نلاحظ هنا في الترجمة الثانية أنها أدخلت عدة إضافات لتجسد لنا عدم التزام المترجم في الترجمة الأولى بالبنية القوية في لغة المصدر ونص المصدر وحاولها إلى البنية الشائعة في لغة الهدف، كما أنه أضاف تصرفات من واقع فهمه الخاص للمفردة ليزيد من وضوح الجملة في لغة الهدف.

٢- تقع قرية برطعة على بعد ثلاثة كيلو مترات إلى الشرق من وادي عارة في منطقة «الكتك الصغير». وهي مبنية فوق صفتي واد يسمى وادي التيه. تسكنها عائلة كبيرة، عمولة كلها، التي تعود جذورها المرسومة على شكل شجرة العائلة على جلد الغزال. إلى القرن التاسع عشر.

ويمكن أن نلاحظ ما يلي على هذه الصورة:

١- محاولة المترجم الالتزام ببداية الجملة العربية بالفعل، مع الالتزام في الوقت نفسه بالسباق البليغ للجملة العربية.

ب - إخلال المترجم محل الاسم في «هي» بدلا من القرية.

ج - التزام المترجم بتكرار كلمة «عمولة» كما جاءت في الأصل العربي، مع تغييرها في المرة الثانية من عائلة إلى عمولة. (وكان من الأجدر به أن يترجمها «آل» كقولنا في العربية «آل فلان» أو بيت فلان).

د - تكرار على... على ضعف السباق العربي، وقد حدث ذلك لأن المترجم التزم البليغ العربية.

هـ - حينها حاول المترجم الصمود بالتدخل إلى بداية الجملة، لينتدس مع بناء الجملة العربية، حيث تباعد بين الفعل والخبر فدخل السباق.

٢- حصلت القرية على اسمها من الوالي (الديوي) الشيخ محمد، المقيم في قمة الجبل الحادي للقرية.

١- التزم المترجم حرفية بناء الجملة في لغة المصدر وهي المصدر.

ب - هناك فرق كبير في لغة الهدف بين كلمة «والي» وكلمة «والي» ومضى التطور عن ذلك فأتينا بطرح هنا قضية الترجمة التفسير الذي قد يضعه المؤلف بين قوسين لتفسير كلمة من خارج إطار لغة المصدر. والسؤال، هل تترجم هذه الكلمة ونفي عليها في النص كما طرحتها للمؤلف، علما بأنها هنا مستقاة من لغة الهدف أصلا.

١- «الشيخ محمد كان مرافقا في جيش صلاح الدين» واشترك في حروبه مع الصليبيين.

تقومنا هذه الجملة إلى طرح قضية «اللهجة الرامية» وسكانها في لغة الترجمة. فمن المعروف أن اللهجة الرامية هي صوب لغوي يتصل بالعهد الزمني للمستند أو النص الذي أصدره. كما في الإنجليزية المعاصرة أو الإنجليزية في العصر الإمبراطوري وعصر تشوسر أو الإنجليزية المصدر الوسطى. وكذلك الحال أيضا في اللغة العربية فلدينا مصور لغوية، وينطبق هذا أيضا على اللغة العبرية. والسؤال هنا، هل كان يجب أن يرجع المترجم إلى لغة المصدر الذي تحدث عنه الرواية ويستخدم المصطلح الذي كان شاعرا آنذاك لهذه الوظيفة وهو «مصور»؟ المستمدة من اللغة التركية، أم ينقلها إلى اللغة المصدرية مستخدما كلمة «ناظر». أم ينقلها إلى لغة عصره كما هي الحال هنا. لم يقوم بتفسيرها بين أقواس؟



« كل من يفسر لشدة الفرح، وكانوا يقولون عنه: «يرطع الشيخ، أي قفز من شدة الفرح».

علما بحسب هذا في النص المصدر وجود فئتين مختلفتين هما «فائض» و«يخسر» جاءت ترجمتهما واحدة. على الرغم من أن الفعل الأول فعل ثلاثي مجرد ومعناه قفز. أما الثاني فهو فعل مضارع ومعناه في لغة المصدر تعدد مرات الففز. لذا يجب أن يترجم إلى لغة الهدف بـ«قفز» أو أخذ يفسز للإضافة عن التكرار أيضا، وبالتالي فإن المترجم لم يعكس الصورة المرسومة في الجملة، وبالتالي كان لابد من الإضافة هنا لأنها صارت واحدة.

« ذات صباح وجدت الضربة نفسها مشطورة. أبناء العائلة الواحدة والأسقفاء والأقارب تمزقوا بين اتجاهين. وظل نبع الضربة في الجانب الإسرائيلي. أما المسجد - فهي الجانب الأردني. تمزق كل شيء إلى نصفين بتأثير قوة جبارة وواقعة شديدة ولا مبالاة».

نلاحظ هنا أن المترجم حاول الخروج عن بنية الجملة العبرية والدخول إلى بنية العربية. فلم يلتزم الحرفية في الجملة الأولى، ولو أنه التزم الحرفية لكان «ذات صباح أصبحت الضربة مشطورة» لكنه في الجملة الثانية عاد إلى بنية الجملة العبرية فلم يرد الفعل إلا فطرية نهاية الجملة. وكان من الأجدر به أن يقول « وتمزق أبناء العائلة الواحدة والأسقفاء والأقارب، أو «واسترق أبناء»... «فالالتزام هنا بترجمة الفعل «خارج» إلى تمزق لم يخل الصورة التي أرادها المؤلف في النص المصدر. ينطبق هذا أيضا على الجملة الأخيرة. وإن كان قد جأته التوفيق في ترجمة «من دون» بـ«دونه» حيث لم يخل الصورة بأمانة. ولو أنه نقلها هكذا «وكان بها أنظمة شديدة» أو «لغة» لا نهائي شيء، شطوته إلى تصديق لجاءت الترجمة معبرة عن الصورة واستقامت عندما ترجمت الصورة الأخيرة دون الألفاظ.

وهي أكثر من موضع في ترجمة هذا النص وفي المترجم هي الترجمة حيثما تخلص من قيد التكاثر الترجمة، ولجأ إلى تطبيق مبدأ الحذف والإضافة والتعريف فجاءت ترجمته صائبة إلى حد كبير. فترى على سبيل المثال ترجمته للفترة التالية:

وبعد ذلك جاءت الحرب. حرب ٦٧. وأزيلت الحدود وهذان الشطران هذان الشطران. استطاعا أخيرا أن يحفقا وحدتهما. ونزلا. هذا أمام ذلك في الوادي ونظر هؤلاء إلى أولئك - وكانوا غربا. بعد ذلك وقعت الحرب في عام ٦٧ وأزيلت الحدود. وصار بإمكان هذين الشطرين المشائين التحديق وحدهما، وحيث الأهل للأفلاذ ذوبهم في الوادي. نظروا إلى أنفسهم عن قرب. وكانوا غرباء....

وهي ترجمة جيدة إلى حد كبير لأن المترجم لم يلتزم مبدأ التكاثر بين النص المصدر والترجمة. إضافة إلى تحويله بنية الجملة إلى العربية. فقد لجأ إلى تحويل الفعل «يا» بمعنى جاء إلى وقع ليتمائش مع السياق العربي. كما جمع كلمة «يعزل» مع أنها يمكن أن تجمع أيضا في العبرية لكنها جاءت مفردة في النص المصدر. وجاء الجمع هنا ليتسق المعنى مع السياق القضي في اللغة الهدف. ودمج بين هذين الشطرين. هذين المشائين في سياق لغوي واحد ليتسق معاقهما في العربية. وإن كان

قد استبعد تعبير صوف-صوفه ولو أنه إضافة ما أضر بالسباق. بل كان يمكن أن يزيد جمالا و«خيرا». وأخيرا تمكن هذان الشطران من تحقيق وحدتهما. وإن كان قد التزم العرفية في ترجمة «عيطو إيله بيله» (وتطروا إلى أبه) (وتطروا إلى أبهم) بينما كان يمكن تطوير العرفية والتصرف في ترجمتها بما يتماشى مع البنية الأدبية فيقول «وبطروا النظرات عن قروب» لكن هذه على أي حال وجهة نظر المترجم والتي يمكن أن ندرجها تحت بند حرية الإبداع عند الترجمة.

ولهم في هذا السياق أن المترجم استبدل شرطة الوصل بفاصلة. فسلوات وكانوا غرياء سلا معنى لأنه دمجها مع ما قبلها. ولو أنه فهم الدور الذي تلعبه الفاصلة هنا لترجمتها على النحو التالي «وإذا هم غرياء» أو «فاكسلوا لهم غرياء» من بينهم البعض.

«فجأة رأيناكم هم مختلفون عنا» «قال لي زياتي هناك رياضي كيه» المختار الشاب القرية الإسرائيلية. نحن هنا منذ ١٩ عاما مع الإسرائيليين. كنا عصريين أكثر منهم أحراراً ومنفتحين. كان صعبا لنا الاعتاد عليهم.

الإيقاع الداخلي لديهم كان آخر. والفاهيم - مختلفة عن مفاهيمنا. على سبيل المثال علاقتنا بالنساء ليبرالية وتفتحة، وندمهم كانت - وحتى هذا اليوم يوجد - فصل مطلق بين الأبناء والبنات. منذ سن المدرسة. ومن المطلق والمساواة بين الأجناس لا أحد ما أتحدث به. وبالإضافة إلى ذلك. شعرنا بنوع من الاحتقار من جانبهم تجاهنا. وكأنهم ظلوا مخلصين أكثر لتقاليد والدين الإسلامي. وعطونا انطلاقا من العالي. من الإحساس بأنهم أكثر حرية منا. الترجمة «فجأة اكتشفنا إلى أي حد يختلفون عنا» قال لي زياتي كيه، المختار الشاب في القرية الإسرائيلية لدى زياتي إيهنا. لقد عشنا ١٩ عاما مع الإسرائيليين. كنا أكثر تحضرا منهم. أكثر حرية وانتناحا. كان نمطهم الداخلي مختلفا ومصطلحاتهم مختلفة عنا... أما عن المساواة بين الأجناس فحدث ولا حرج إلى جانب ذلك. أحسنا بنوع من الاحتقار في نفوسهم لنا. بدوا كمن ظلوا أكثر إخلاصا للتقاليد والدين الإسلامي. كانوا يعطونا بفرور. كمن يحسن بأنه عربي أكثر منا..

نلاحظ هنا أن المترجم عاد إلى الالتزام بالنسبة العبرية. فداخل منه السياق الذي كان يمكن أن يترجم هكذا:

لدى زياتي القرية الإسرائيلية قال لي مختار ما الشاب. «لقد اكتشفنا فجأة كم هم مختلفون هنا. لقد عشنا ١٩ عاما مع الإسرائيليين. كنا أكثر تحضرا منهم. أكثر حرية وانتناحا... إيهناهم الداخلي مختلف. ومفاهيمهم مختلفة عن مفاهيمنا».

ولا ندرى لماذا وضع علامة التمتع بدلا من النقطه وترجم «أين ماء لدير» إلى حدث ولا حرج. فهو هنا اختار المصطلح التقاضي المقابل في العربية وليس ترجمة المصطلح العبري.

لترجم التلمعاتيني من عبر عرب ٤٨.

## الترجمة الأدبية بين علوم النص وعلوم الإبداع

إذا أخذنا النشرة الثانية من رواية فيكتوريا السامي ميخائيل، والتي تعامل معها مترجم فلسطيني من الثلاثينات يمكن أن نلاحظ بسهولة التباين الواضح بين ترجمة فلسطيني الداخل وفلسطيني الثلاثينات، حيث وقع كل منهما، كما أسلفنا القول، تحت تأثير مدارس متباينة.

«أبدا لم تجرؤ للارتداد إلى هذا الحد عن بيتها بنون إشراف وجل. تيارات النهر الجارفة أرعدت جسر الطوف تحت قدميها. إلى أن بدا لها أنه سيفصل عن قيوده ويستسلم للتيار العكس. وحينما وقرق العلم الأخضر على البرج الذي فوق الضفة البعيدة توقف تدفق المركبات القادمة من الخلف، والحطة كل من ممر السير خاليا، ومن إحساس مؤقت بالحرية، وتقريرا الفوضى. نزلت إليه جماهير المشاة الذين كانوا مضطربين في جانبيه، ولم يعرفوا يتدافعون فوق الرصيف إلا حينما نوت صافرة أول سيارة قادمة من الأمام. فيكتوريا نفسها لم تجرؤ للنزول من الرصيف. سالتهم السيارات كانوا متحمسين للتخلص من الأرضية المتفسدة للجسر، وأجبروا المركبات والشاحنات السائرة أمامهم على دفع خيولهم للذهود. إلى أن ليست الحركة شكل الهروب. الحواريون كانوا مضطربين للنزول والإنسائك بلجام الخيول والهربة معهم. فيكتوريا سمعت صخب الحوافر ووقع الأقدام الحافية وأنفاس الحواريين الأشداء. ورائت الرؤوس المرتعدة للطيل والزبد الأبيض المتطاير من أشداقها. وكبت رغبة في أن تلتقي ساطعها معهم. مرة أخرى انتلها الدوار، وتصببت عرقا داخل العباءة الحربية السوداء. والتهر الهائج برأس الارتطام بالطوف. فلة سمعوا فوق الجسر لأنهم كانوا يحب في البداية الوصول إلى الضفة الأخرى الخفيف وصلوا إلى حد الانفعال. وبالفعل بدا في الحر ثور الكارثة التي تشرب. الجسر الهش هذا أن يصمد أمام التهر الفاضية. فيكتوريا كفلت تعتقد أنها المرآة الوحيدة التي تبتل الجسر بطرفها. هي الحقيقة لم تعتمد الوصول إلى نهايته. قبل أن تخرج من البيت ليست العباءة وضط وجهها بثلاثة سوداء. وعليها غلالة أخرى. حتى لا يرى أحد الدموع»^(١٣).

## وجاءت الترجمة على النحو التالي

«لم تجرؤ منذ نشأتها على الابتعاد عن بيتها كل هذه المسافة دون مراقبة وجل. كانت أمواج النهر الهائج تزعج جسر الطوف تحت قدميها حتى خيل لها أنه سيفتح من أربطته ويستسلم للتيار العكس. وعندما رفعت الرأية الخضراء على قمة البرج في الضفة البعيدة توقف تدفق السيارات القادمة من الخلف، وأصبح ممر السير خاليا لفترة وجيزة. ومن خلال شعور أبي بالحرية وحتى بالفوضى. نزلت إليه جموع الفارة التي أرعدت على جانبيه ولم يزدحموا كثرة على الرصيف إلا حينما انطلق بوق أول سيارة قادمة من الجهة المقابلة. ولم تجرؤ فيكتوريا نفسها على النزول من الرصيف. والهدف سالتهم السيارات لتطبيع أنفسهم من أرضية الجسر المساعدة الهابطة. فارتطموا المركبات وعربات النقل السائرة أمامهم على حث الطيول المذهوبة حتى بدت حركة السير وكأنها في حالة هراء. واضطر الحواريون إلى التراجع والإنسائك بأعنة الخيول والجري معها. وسمعت فيكتوريا وقع الحوافر وغوش

الأقدام الحافية ولهات الحوطين الأشداء.. وراثة رؤوس الخيل للرمدة والزيد الأبيض للتطابر من شدائها، فتشلتها رغبة دهمت بها للجرى معها. وعلوها الدوار ثنية، وبسرعا العرق داخل العباءة الحربية السوداء.

واصل النهر الهائج الارتطام بالطوف، وصعدت قلة قليلة على الجسر لأنها تحتاج فعلا الوصول إلى الضفة الأخرى، ومعظمهم جاؤا لكي يحسوا بالانفعال، وبالطبع، شحن الجو بالتوتر الذي يسبق كادحة قريبة، فهذا الجسر الهش لن يسمع أمام النهر الغاضب، وكانت فيكتوريا تعتقد بأنها للراة الوحيدة التي تعبر الجسر بغيرها، وفي الحقيقة لم تكن تقصد الوصول إلى نهايته، قبل خروجها من البيت ارتدت عباؤها وطلعت وجهها بتقاب أسود وعليه تقاب آخر كي لا يرى أحد دموعها.¹⁻¹

ونود الإشارة إلى أن اختيارنا لهذه الفقرة اللغوية من الرواية يرجع إلى كثيف الصورة الأدبية إلى أن اختيارنا لهذه الفقرة اللغوية من الرواية يرجع إلى كثيف الصورة الأدبية داخلها، الأمر الذي يضع عالما أمام المترجم ما لم يكن واعيا بأنما النص الذي يتعامل معه. ولقد وفق كاتب مقبلة الترجمة حينما نوه في طيات تقديمه إلى أن أحدا غير هذا المترجم ما كان يفتح في فهم مفاتيح تلك اللغة الخاصة¹⁻².

يمكن أن نخرج بالملاحظات التالية من هذه الترجمة:

1- على الرغم من إقرارنا بمسوية النص وتكثيف الصورة، إلا أن هذا لا يمنع بأي حال من الأحوال البحث عن العناصر التي سبق تطبيقها على النراجم الأخرى، وهي التكافؤ الشكلي الكتابي والفنوي وعناصر الحذف والإضافة والتعديل.

تتكون الفقرة العبرية من خمس عشرة جملة في تقايح واحد، أي من دون تقسيم إلى فقرات. وجاءت الترجمة لتقسم الفقرة إلى فقرتين، حيثعدة بذلك عن أولى قواعد التطبيق الشكلي. وحاولت الجمل الخمس عشرة إلى ثمانية جمل فقط، بعد أن حركت القواصل وعلامات الترقيم الأخرى دون أي التزام بالنص الأصلي، وكما سبق القول، قد يكون هذا في مصطلحة الترجمة وضدها في الوقت نفسه.

2- أما من حيث التكافؤ الشكلي الفني فقد التزم المترجم تماما بكل القواعد النحوية والأسلوبية في النص المصدر، مع مراعاة الشكل والبنية في اللغة الهدف اعتمادا على المبدأ التفاضل بأنه ينبغي على المترجم أن يعيد النص المصدر من خلال استخدام أساليب متنوعة بما في ذلك التوضيح والتعديل، لكي يقدم لقارئ في اللغة الهدف أفضل ترجمة مناسبة لمعاني هذه اللغة.

3- لم نحاول منذ نشأتها على الاعتماد عن بيتها كل هذه المسافة دون مراقبة وجل.

النص القاموسي للكلمة «مشجعة» العبرية هو إشراف - رقابة - متابعة - رعاية - عناية (الغناية الإلهية). وبالتالي فإن ترجمتها هنا بمعنى مراقبة لا تنقل والسياق الذي أراد المؤلف التعبير عنه، وبخاصة كونها امرأة شرفية، والصورة التي أرادها الكاتب هنا هي عدم خروجها بدون مربية رجل

## الترجمة الأدبية بين محور النص وحيز الإبداع

بحريتها أو بشرف عليها. لكن الترجمة جاءت هنا للإعراب عن معنى المرافقة والتصاحبة بين الإشراف والعتاة. ولو أن الكاتب في لغة المصدر أراد ذلك لكان من الأجدر به أن يستخدم فعل «فناء» بمعنى رافق. ويلاحظ أن النص المصدر أنهى الجملة عند هذا الحد، بينما فضل المترجم في اللغة الهدف استخدام الفاصلة (الفاصلة) واستكمال ما تلاها على أنه استمرار للجملة نفسها. ويظهر مباشرة بكلمة «عبرية» كانت أمواج النهر الهائج للورج حصر الطوف تحت قدميه، ويلاحظ أن النهر ليست له أمواج فالأمواج عبرية فقط. أما النهر فله تيارات أو موانئ. كما أن كلمة «مستشول» العبرية تحمل في أحد معانيها إضافة إلى «موصء» - «نهر نهري» - كما أن التيار أو حتى النهر لا ينبع، فالتيار للنهر فقط. أما النهر أو تياره فإنه يتحرك بسرعة أو ببطء، وبالتالي يمكن القول «كانت موانئ النهر تتحرك بسرعة فتوزجج» - حتى لتضخ الصورة التي رسمها الكاتب في النص المصدر - والغريب أن المترجم عاد في السطر نفسه ليعني كلمة أمواج النهر ويحولها إلى تيار ويستسلم للتيار العكس - مرة أخرى يعني نهاية الجملة ويواصل الحديث مستخدماً الفاصلة.

«تميلكتها رغبة دفعت بها للجري معها» - التعبير «كش دحف» معناه كبت رغبة وليس تميلكتها رغبة. وشقان بين القنيتين. لذا فإن المترجم هنا وهو في محاولة إعطاء الصيغة الأدبية على أسلوب الترجمة الحق هي وضع المعنى السياقي الذي أراد الكاتب في النص المصدر. ويطلق هذا أيضاً على تعبير «مستلمهم جابوا لكي يحسروا بالانتمال» فالفعل «حفاء» يعني أبدي وأبداً، صرح - قص - روى أما إذا تبعته أداة المفعولية فإنه يعني أبدي، الحرف «ن» وأيضاً فإن الفعل «فأ» يعني جاء. أما إذا تبعه حرف جر فإن معناه يتغير وفقاً لحروف الجر الذي تبعه وبالتالي تكون الترجمة كالمستلمهم على وشك الانفعال. وبالفعل فقد شحن الجو بالتوتر الذي يسيل الكارثة. وهكذا يستقيم المعنى الذي أراد المؤلف وأترجم التعبير عنه.

وهكذا نرى أن كلا من المترجمين الذين تعاملنا معهم في هذه الدراسة سواء من يعايش اللغة منهم، أو من يتعامل معها عن بعد، حاول أن يبدع وأن يفسح من ذاته على النص. كل حسب قدراته التقوية وإمكاناته الأسلوبية وحسه الأدبي. إلا أنهم جميعاً اختلفت درجات إبداعهم. وهم يحاولون التخلص من نثر اللغة المصدر. فجاءت مسطرة الحرية التي تحرك كل منهم في إطارها خاضعة لمؤثرات خارجية وداخلية. فإحداً حاولت تتصل في التوفيق تحت تأثير اللغة المصدر بلحاظها الأسلوبية والتعبيرية. وداخلياً تتصل في القدرات الذاتية لدى كل منهم.

على مستوى المثال يقول الدكتور صفاء طوموسي في كتابه «في الترجمة» - إن الترجمة من جعليل وعلى بذلك الصلابة ومجان وأصلايب من لغة إلى أخرى مبعوث إلى التناغم باللغة المترجم إليها وتكون النص يوضح ويشرح بها حدود كما نيتها ويشرح بها التناغم باللغة الأصلية. (الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني عند 1992/7، ص 14).

وعلى الرغم من أنه يحدد جدا في عنوان الكتاب أن الترجمة من - إلا أنه يربط الترجمة بأنها نقل الصلابة ومجان وأصلايب من لغة إلى أخرى. وهذا يتناقض مع كون الترجمة هنا - فهي - قبل أن تكون كذلك، نقل الأفكار نص دون حدوده.

ويجب الانتباه بأنه حاول استنساخ ذلك فوشسول في التسميم المتواضع التي يحسب أن يتسمم عليها من الترجمة.

1- يجب أن تعطى الترجمة صورة صحيحة للأفكار المتضمنة في النص الأصلي (ويلاحظ هنا استخدام الأفكار دون النص المصنف).

2- يلزم المحافظة على الأسلوب الأصلي قدر الإمكان (وهذه الجوزية بالذات لم تتعرض لها بإسهاب في مثل المراسلة).

3- ينبغي ألا تقل سلامة الترجمة عن أي نقشة موجودة

بينما يقول آخر هؤلاء من يقول أن الترجمة من يتحدد أساسا على التناغم من لغتين ويوجد هناك أدبية لدى المترجم أما القول بأن الترجمة علم من العلوم، وليس سوى حرفة، وقد جعل الأمر إلى استخدام كلمة «واري» (واري) صليبا. يجب الترجمة جعل الأمر إلى الترجمة الجديدة. (المطبعة 1992 ص 4).

وعلى الرغم من أنه يربط الترجمة أساسا الترجمة هنا من العنصر ويحاول أن يتناول كلمة «علم» على الترجمة ضوياً من الصلابة والهاء، إلا أنه يحد كتابه بعنوان - علم الترجمة - وبالتالي فإنه يشرح ضمناً أن الترجمة علم. يضاف إلى ذلك أيضاً أن مؤلف الكتاب حط - دور - في - بين الترجمة العامة كفن صرف والترجمة الأدبية كفن وعلم على حد أممي.

يقول الباحث الروسي الشهير فيدراف: «إن الترجمة ليست سوى نشاط إداري في مجال اللغة (مضمنة في نظرية الترجمة» دار الأبيات للنشر والطباعة الأحياء - موسكو 1987. من قوري صليبا محمد م. ص - ص 4).

بينما يقول عمر شيخ الشباب: «إن الترجمة تأويل نص لغوي بكلام من غير لغة» والفتة هنا لا تعني لهجة أو لغة محارية مثل لغة الموسيلي أو غير طيبة لغة الحاسوب - بل هي ما ينبع من اللغز اللغوي اللغوي. لهذا القصة (الناويل) والة الترجمة - نحو نظرية قوية لدراسة الإبداع والابتاع في الترجمة. دار الفجر - بيروت - من بين تجميع، ص 77).

وتقول أمال صيرد: «إن الترجمة حركة الخلد ونشاط وحركة تبادل في جميع المجالات، تتبع القلاء بين التبادلات والتبادل بينة. والترجمة هي «السفر الحلال» فهي تتنقل من عالم إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى في فضتها عين» (إعداد المترجم المشاركة في التنمية الثقافية - بيروت).

أما محمد طهاني فإنه يقول إن «الترجمة هي تطويقي. ويعني بالقل المعرفة التي لا تتلقى إلا بالدرية والقرى والمصنوعة استناداً إلى المعية. وربما كانت لها حواب جمالية، بل وربما كانت لها حواب إبداعية» (في الترجمة - الشركة المصرية العالمية للنشر - لوتيمان - ط 1991، ص 4).

ويضيف: «يابع علم الترجمة الحديث بحثاً يعمد على لغوي علوم اللغة والفلسفة وعلم النفس والاشعاع» (ص 4). بينما نجد تعريف الترجمة عند - علم النفس اللغوي - أنها «نشاط لغوي لغوي» وعلى هذا فإن نظرية

الترجمة تستهدف التكلم من جوهر العملية الإبداعية في الترجمة (إيفان كويبييف، قصيدة لتزيج الترجمة الأدبية، دار نشر جامعة ييلوروسيا، موسكو، 1997، من فوزي عطية، م، ص، 3-ص 26). ويقول ترومان: «إن الترجمة هي صياغة النص لواء ترجمته صياغة جديدة يظهر فيها عمل المؤلف واضحا ودقيقا من خلال مراعاة الترجمة للمعاني والأحاسيس بدلا من مراعاته كلمات وتعابير النص الأصلي». (عبدالله الحميدان، عالج، يوسف، الترجمة من اللغات الأجنبية النظرية إلى أدوات التطبيق العملي، جامعة الملك سعود، كلية اللغة والترجمة، مركز البحوث لشؤون محلية رقم 1، 1996، ص 9). ويقول بومكس: «تفاهة الترجمة هي تحليل أكبر قدر من الشكافية بين الأصل والتأنيج، فهدف الترجمة من وجهة نظره هو وصول الترجمة إلى مستوى فولية النص من حيث حسن الصياغة الفنية والعمالية والأدبية». (العصر نفسه، ص 11).

يهدأ يقول تعريف آخر: «لا يجب النظر إلى الترجمة على أنها فن صرف أو علم صرف بل يجب النظر إليها على أنها فن يهذبه علم أو علم يقوم على توظيف الفن...، ولقد يكون من الأسهل النظر إلى الترجمة على أنها مهارة فنية يهدرها من المهارات التي على أنها صفة من الأداء بالكتاب والتدريب، ويطلق على مهاراته فولية بشكل متعمدا خصوصا... (حسن عطية، طراد، الترجمة ومزاياها مجلة القيسيل عدد 229، جدي الأولى 1117/1 سبتمبر 1996، ص 22).

ويطلق معه رأي آخر يقول: «الترجمة علم وفن، علم بمعنى أنها تخضع لدراسات ومقومات أساسية، ولها مزايا والمزايا مختلفة، شملت في أصول صياغة النص في الترجمة، وفي بعض لها ذات بعد إبداعي إلهامي، وبخاصة فيما يتعلق بتأنيج الترجمة الأولى (الترجمة) جمال بعد التأنيج، مجلة القيسيل، م، ص، 3-ص 26». أما الكتاب والمؤلفات التي وفقت على وتكون أمثلة بين الترجمات الفاعلة والترجمة الأدبية، فيمكن أن نوجز مداخلها فيما يلي:

«لا تكسر الترجمة على ظل الصلح، بل تتعد إلى إطار الصياغة الفنية التي تجعل من النص الهدف صلا أدبيا إبداعيا، فالشكل في الترجمة هو أساس اللغة الأسلوبية وسبيل قوة الصنع هي السور، وهم القوة التي تلعب القاد القراء كما أنها تشكل الروح الحقيقية للعمل الأدبي (عبدالله الحميدان، م، ص، 3-ص 26). أما الترجمة سوى عطية يهدف من وراءها إلى تحرير النص، تحرير، وتحريره من نهاية الحضارية والاجتماعية الفاعلة، وبالتالي التعبير عنه كقوة من خلال إحاطة بخاصة اجتماعية وحضارية جديدة. (الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق، الثقافة الأضحية، عدد 16 السنة الرابعة 1986، وزارة الثقافة والإعلام العراق، أدريه تيجور، رأي في ترجمة الأدب، ترجمة مؤيد حسن فوزي، ص 14).

«الترجمة الجديدة نوع من التخصيص، ولترجم الجديد هو ذلك الإنجاز الفاعل على النص ونهجه أفكار الكاتب، وإذا كان على الترجمة أن يفتح الحوار بين الكاتب والقارئ، فعليه أن يبدل قضاوي، يهد في أن تكون لغة أدبية لكي يضمن لمعالم القارئ منها (وزارة الثقافة العراقية، م، ص، 3-ص 26).

«الترجمة لا تختلف عن العمل الأدبي باعتبار أن أساس كل منهما خصوصية الفكر وطريقة التعبير الفكري دون تكلف، وهي تركيب لمعدون فكري وصياغة لغوية تخلق الشيء ومعه، ولقوة التعبيرية بشرط أن تكون الصياغة الفنية مطابقة تماما لشروط اللغة الترجمة (عبدالله الحميدان، م، ص، 3-ص 26).

صافية احمد، ترجمة النص الأدبي، عالم الفكر، عدد 16، 1986، ص 26 - 29.

مصطفى ماضي، أدوية الترجمة والتنمية الثقافية، م، ص، 3-ص 18.

صافية احمد، م، ص، 3-ص 26 - 29.

3. عمر شويخ الشيباب، التناول وأدب الترجمة، نحو نظرية الحقبة لدراسة الإبداع والتأنيث في الترجمة، دار البصرة، بيروت، من دون تاريخ ص 9.
4. Khayal, Mahmoud, Hebrew - Arabic Translation in the modern era: A General survey, META, Translators journal, vol. 43, Montreal, mars 1998.
5. الثقافة الأجنبية ص 69.
6. سامية أحمد، م. س. د. ص 99.
7. محمد غناتي الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق، الشركة المصرية العالمية للنشر - الإقليم، 1997 ص 11 - 12.
8. محمد هريدي، في الترجمة الأدبية، بدون نشر 1989 ص 19، وأيضاً سامية أحمد، م. س. د. ص 78.
9. محمد غناتي، م. س. د. ص 11 - 12.
10. المرجع نفسه، ص 12.
11. المرجع نفسه، ص 12.
12. المرجع نفسه، ص 11.
13. عبد الحليم السيد عيسى، وبعد الله عند الرزق ترجمت أسواقها وميلاتها وتطبيقاتها، دار البويع للنشر، الرياض 1998 ص 9.
14. حسن طعان، للترجمة ومؤلفاتها، القيد ص 339 - 340.
15. محيي الدين حمودي، الترجمة والتأنيث، منشورات مرقع، من مطبوع ص 31.
16. عبد الحكيم حسني، في الترجمة الأدبية، منشوراتها، القيد، م. س. د. ص 79.
17. المرجع نفسه، ص 99.
18. الترجمة قضاها ومشكلات وحلول مكتب الترجمة العربي لدول الخليج، عدد 1 1998 ص 98.
19. أندريه ليندلس، رأي في ترجمة الأدب، تدوّنات حسين فوزي، الثقافة الأجنبية، العراق 1988 عدد 20 ص 79.
20. المصدر نفسه، ص 79.
21. المصدر نفسه، ص 99.
22. سامية أحمد، م. س. د. ص 19.
23. نواز إمام، مجموعات الترجمة الأدبية، ندوة التنمية الثقافية، م. س. د. ص 14.
24. فوزي السيد، م. س. د. ص 33.
25. نواز إمام، م. س. د. ص 14.
26. عمر شويخ الشيباب، م. س. د. ص 33.
27. المصدر نفسه، ص 69.
28. إيمان كيون، الترجمة، الترجمة أحمد حسين، الثقافة الأجنبية، م. س. د. ص 89.
29. محمد هريدي، عناصر الإبداع في الترجمة الأدبية، القيد 1991 ص 19.
30. إسحق أوربان، دراسة طائفة، مترجمة من كتاب موشى الأشواقي الثقافية، (لحد النشر).
31. جديون لوري، معاهير الترجمة (بالعبرية) الترجمة الأدبية إلى العبرية في السنوات 199 - 1998، نشر مركز مؤثر الإسرائيلي لدراسات النشر والإبداع جامعة تل أبيب، 1999 ص 3.
32. المصدر نفسه، ص 32.



- 33 Nida, Eugene. A. Principles of Translation exemplified Bible translating. in Brower P 119
- 34 Catford, J. C. A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics. Oxford & p. London 1965, p 70.
- 35 Neubert, Albrecht, Elemente einer allgemeinen Theorie der Translation, من جدهون تورى م، ص: 2-3، ص: 19.
- 36 كاتفورد، نظرية الترجمة في الترجمة، ترجمة طهفة العربي ومكي الدين عيسى، الهيئة العامة للبحث العلمي، معهد الإنماء العربي، بيروت طرابلس، أيار 1991 ص: 1.
- 37 كاتفورد، م، ص: 2-3، ص: 19.
- 38 المصدر نفسه، ص: 8.
- 39 جدهون تورى م، ص: 2-3، ص: 19.
- 40 المصدر نفسه، ص: 19.
- 41 المصدر نفسه، ص: 19.
- 42 بياجين توم، علاقة سببية، ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي للدراسة الأدبية العبرية، ص: 1.
- 43 المصدر نفسه، ص: 19.
- 44 المصدر نفسه، ص: 1.
- 45 داخود، جروسمان، «الزمن الأصغر» ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي للدراسة الأدبية العبرية، ص: 1.
- 46 إبراهيم ابن شوشان، «الزمن الأصغر» للزمن، دار نشر كركوت سبيتر القدس، الطبعة الثالثة 1980 (بالعبرية).
- 47 جاوريلو أليجو، زمن «شوشان» لم يكن يهودياً» ترجمة نعت السور، ص: 16.
- 48 عزري شافير، عزري شافير، «عزري شافير» كتابا، ترجمة زين العابدين محمود، ضمن: ضمن كتاب «الكينولس بين الكتابة والتأليف» ص: 1991، ص: 29.
- 49 ألي شافير، «شهادة» للرجوع السابق، ص: 98.
- 50 جدهون تورى م، ص: 2-3، ص: 19.
- 51 إسحاق أوزار، «دراسة طائفة» ضمن مجموعة «في وطن الأشواق» للناقد، ص: 29.
- 52 جمال الزهاوي، ترجمة لغة «دراسة طائفة» مجلة «إسراج» عدد مارس، 1991، ص: 107.
- 53 بياجين توم، «الزمن الأصغر» ص: 29.
- 54 «الزمن الأصغر» ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي للدراسة الأدبية العبرية، ص: 29.
- 55 داخود، جروسمان، «الزمن الأصغر» دار نشر الكينولس الموحد، ص: 29.
- 56 «الزمن الأصغر» داخود، جروسمان، ترجمة الفصل العاشر «دراسة اللغة» من منشورات المعهد الإسرائيلي للدراسة الأدبية العبرية، ص: 9-10.
- 57 سامي ميخائيل، «فيكتور» مع موهبة، الطبعة الثالثة، 1997، ص: 8.
- 58 سامي ميخائيل، «فيكتور» مع موهبة، الطبعة الثالثة، 1997، ص: 8.
- 59 والترجمة لحواس المتوسط، «الزمن العبري للطباعة والنشر والتوزيع» الطبعة الأولى، 1991، ص: 22.
- 60 للرجوع السابق، مقدمة للرجوع، ص: 21.